

**Dois lados da mesma moeda: a missão jesuíta no Brasil e no Japão  
(1549-1597)**

**Mariana Amabile Boscariol**

**Tese de Doutoramento em História, especialidade em História dos  
Descobrimentos e da Expansão Portuguesa**

**Dezembro/2017**

**Dois lados da mesma moeda: a missão jesuíta no Brasil e no Japão  
(1549-1597)**

**Mariana Amabile Boscariol**

**Tese de Doutoramento em História, especialidade em História dos  
Descobrimentos e da Expansão Portuguesa**

**Dezembro/2017**

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de  
Doutor em História, especialidade em História dos Descobrimentos e da Expansão  
Portuguesa, realizada sob a orientação científica do Prof. Doutor João Paulo Oliveira  
e Costa

Apoio financeiro da CAPES no âmbito do programa de Doutorado Pleno no Exterior.

Referência da bolsa: BEX 99999.000071/2013-07

*Aos amores da minha vida,  
deste e do outro lado do Atlântico*

## **AGRADECIMENTOS**

Uma vida entre mundos. Em parte, como os missionários aqui analisados, essa foi a minha experiência pessoal com o doutoramento. Assim, vivi esses últimos anos entre o Brasil, Portugal e o Japão, já não mais apenas pelas suas cartas e relatos. Absorvi um pouco de cada um desses lugares e, independentemente do rumo que eu venha a tomar, eles continuarão a fazer parte de mim, da minha identidade.

Aos meus pais, que sempre foram presentes, mesmo que de mim tão distantes, dedico todo o meu amor e gratidão. Nunca buscaram me “podar”, me deixando livre para que meus galhos crescessem naturalmente e para que eu criasse as minhas próprias raízes. Sou o que sou graças a eles.

Nesse entre mundos, foi fundamental o apoio e o suporte da família que construí em Lisboa. Agradeço especialmente as minhas amigas Janaína Bueno de Araújo, Celina Veiga de Oliveira, Ângela Pizarro, Tarci Mesquita e Stefanie Franco, pois sem elas o caminho teria muito menos sabor.

Ao meu orientador, Prof. Doutor João Paulo Oliveira e Costa, agradeço por todo o conhecimento, acompanhamento e cuidado ao longo desses quatro anos, sempre com amizade – ainda que o agradecimento se estenda até 2012, desde a minha primeira visita ao CHAM. Para que eu não corra o risco de falhar, faço também um agradecimento a todos os professores, amigos e colegas que de alguma forma partilharam do processo de elaboração da tese. Foram todos muito importantes.

Por fim, agradeço profundamente à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, cujo financiamento concedido foi fulcral para a realização do doutoramento e da investigação.

Lisboa, dezembro de 2017

# **DOIS LADOS DA MESMA MOEDA: A MISSÃO JESUÍTA NO BRASIL E NO JAPÃO (1549-1597)**

**Mariana Amabile Boscariol**

## **RESUMO**

O período no qual o território submetido ao Padroado Português alcançou a sua maior amplitude foi em meados do século XVI, tendo como limite dois extremos de atuação, o Brasil e o Japão. A Companhia de Jesus, fundada no ano de 1540, prontamente foi absorvida pelo projeto expansionista português e, conseqüentemente, pelo Padroado. A partir desse recorte, a tese se centrou entre os anos de 1549, data da fundação de uma missão jesuíta no Brasil e no Japão, até 1597, ano de morte de duas das suas figuras mais icônicas, José de Anchieta e Luis Fróis. Somados a eles, Manuel da Nóbrega e Alessandro Valignano foram os missionários eleitos para a investigação. Com isso, pretendeu-se trabalhar sobre a hipótese de que, para o século XVI, o desenvolvimento da missionação levada a cabo pelos jesuítas, e o conseqüente direcionamento que ela acabou por assumir, dependeu muito mais da iniciativa individual dos padres do que de uma diretiva por parte da Companhia, da Igreja Católica ou da Coroa Portuguesa. Assim, em ambos os casos podemos encontrar entre os jesuítas indivíduos mais conversadores e resistentes às novas propostas de evangelização, bem como outros que se mostraram mais abertos e inovadores. Os quatro missionários aqui selecionados foram de algumas maneiras favoráveis à adaptação ao mundo nativo, vindo a enfrentar aqueles que tentavam barrar o seu trabalho. A circulação de pessoas, de pensamentos e das novas experiências, acabou por ter impacto inclusive na Europa, o que inevitavelmente fez com que a Companhia e a Igreja viessem a reavaliar e ajustar algumas das suas orientações à nova dimensão alcançada. Com a análise desses dois casos, os extremos de atividade da campanha jesuítica sob a autoridade do Padroado Português, podemos perceber como esse era um projeto global que ainda se pretendia harmônico e uniforme, mas que, no entanto, exigiu respostas e investimentos distintos, cunhando formas particulares de missionação e de uma cristandade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Jesuítas, Brasil, Japão.

# **TWO SIDES OF THE SAME COIN: THE JESUIT MISSION IN BRAZIL AND IN JAPAN (1549-1597)**

**Mariana Amabile Boscariol**

## **ABSTRACT**

The period in which the territory under the Portuguese Patronage reached its greatest amplitude was the middle of the sixteenth century, having as limits Brazil and Japan. The Society of Jesus, founded in the year 1540, was promptly absorbed by the Portuguese expansionist project and, consequently, by the Patronage. In this scenario, the thesis focused on the period from 1549, year of foundation of a Jesuit mission in Brazil and in Japan, until 1597, year of death of two of its most iconic figures, being José de Anchieta in the Brazilian territory and Luis Fróis among the Japanese. Besides them, Manuel da Nóbrega and Alessandro Valignano were the missionaries elected to the investigation. From this, the research intended to work on the hypothesis that, during the sixteenth century, the development of the Jesuit missionary activity, and the consequent direction it took, depended much more on individual initiatives of the missionaries than on a normative determined by the Order, the Church or the Crown. Thus, in both cases we can find among the Jesuits those who were more conservative and resistant to the new strategies of evangelization, as well as others who were more open and innovative. The four missionaries selected here supported in some measure the adaptation to the native world, coming to confront those who had objections to their work. The circulation of people, thoughts and experiences eventually had an impact inside Europe, which inevitably made the Society of Jesus and the Catholic Church to reevaluate and adjust some of their guidelines to the new dimension they faced. From the analysis of these two cases, the edges of the Jesuit campaign under the authority of the Portuguese Patronage, we can verify how it was a global project that still intended to be harmonious and uniform, but which demanded different responses and investments, generating differentiated forms of the missionary activity and of a Christendom.

**KEYWORDS:** Jesuits, Brazil, Japan.





## ÍNDICE

Introdução.....	1
<b>Parte I - Dos antecedentes para a campanha jesuíta fora da Europa .....</b>	<b>34</b>
<b>Capítulo I - A Companhia de Jesus no cenário europeu.....</b>	<b>35</b>
I. 1. <i>Um continente em ebulição .....</i>	35
I. 2. <i>Uma Ordem fruto do seu tempo .....</i>	39
I. 3. <i>A definição das suas bases .....</i>	44
I. 4. <i>O acompanhamento sobre os missionários e as missões .....</i>	54
<b>Capítulo II - A Coroa Portuguesa .....</b>	<b>61</b>
II. 1. <i>A expansão em processo .....</i>	61
II. 2. <i>O chamamento do Rei. ....</i>	65
<b>Capítulo III - O lançamento da missão .....</b>	<b>75</b>
III. 1. <i>Do Reino para as muitas partes. ....</i>	75
III. 2. <i>O Trabalho que ganhava corpo.....</i>	82
III. 3. <i>A gestão da missão dentro e fora do Reino .....</i>	89
<b>Capítulo IV - Do mundo à Europa e da Europa ao mundo .....</b>	<b>95</b>
IV. 1. <i>A circulação das informações .....</i>	95
IV. 2. <i>Nós e os Outros .....</i>	100
IV. 3. <i>Os outros do Brasil e do Japão .....</i>	112
IV. 4. <i>Da cabeça aos seus membros.....</i>	121
<b>Parte II - Dos extremos: as vicissitudes da Missão e as particularidades das</b>	
<b>Missões.....</b>	<b>129</b>
<b>Capítulo I - Da fundação de uma missão no Brasil e no Japão .....</b>	<b>130</b>
I. 1. <i>Para além da evangelização .....</i>	130
I. 1. <i>A instalação das missões .....</i>	133
I. 1. <i>Das gentes do mundo.....</i>	144
I. 1. <i>Do poder à religião, da religião ao poder .....</i>	160

<b>Capítulo II - Das primeiras décadas de missionação</b>	165
II. 1. <i>Dos passos a serem dados</i>	165
II. 2. <i>Dos circuitos muito diferentes</i>	175
II. 3. <i>A missão que tomava corpo</i>	179
II. 4. <i>Das muitas gentes desse processo: a escravidão</i>	187
II. 5. <i>Da falta de obreiros e o recurso aos nativos</i>	201
II. 6. <i>O clero nativo no Japão</i>	209
II. 8. <i>Do ensino e o trato com os nativos no Brasil</i>	216
II. 9. <i>De um lado ao outro, cada um ao seu tempo</i>	227
<b>Capítulo III - Do rumo que cada missão veio a tomar</b>	232
III. 1. <i>Do mundo a Lisboa</i>	232
III. 2. <i>O envio de Visitadores</i>	236
III. 3. <i>Das estratégias que foram sendo assumidas</i>	247
III. 4. <i>Da língua à palavra</i>	255
III. 5. <i>Um caminho ainda por se fazer</i>	270
<b>Capítulo IV - Das “Índias de cá” para as “Índias de lá”</b>	286
IV. 1. <i>Do protagonismo dos missionários</i>	286
IV. 2. <i>O fundador da missão do Brasil, Manuel da Nóbrega</i>	290
IV. 3. <i>O Apóstolo do Brasil, José de Anchieta</i>	308
IV. 4. <i>O japonólogo, Luis Fróis</i>	322
IV. 5. <i>O Visitador do Oriente, Alessandro Valignano</i>	340
IV. 6. <i>Do mundo que continuava a mudar</i>	356
Conclusão	364
Bibliografia	374

## LISTA DE ABREVIATURAS

**ARSI** - Archivum Romanum Societatis Iesu

**CE** - Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno 1549. até o de 1580. Primeiro tomo, nellas se conta o principio, soccesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & idolatrias da gentilidade... Em Euora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII. [2 vols.: 1º 1549-1580, 481 fls.; 2º 1581-1588, 267 fl.]

**CJ** - Cartório dos Jesuítas

**HJ** - Luís Fróis S.J., Historia de Japam (ed. José Wicki S.J.), 5 vols., Lisboa, 1976-1984.

**MB** - Monumenta Brasiliae (ed. Serafim Leite S.J.), 5 vols., Roma, 1956-1968.

**MHJ** - Monumenta Historica Japonica (Ed. Josef Franz Schütte S.J.), Roma, 1975.

**MN** - Monumenta Nipponica

**Tratado** - Luís Fróis S.J., Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta província de Japão. E ainda que se achem nestas partes do Ximo algumas couzas em que parese comvirem os japões connosco, não he por serem commuas e universais nelles, mas adquiridas polo comercio que tem com os portuguezes que ca vem tratar com eles em seus navios - e são muitos de seus custumes tão remotos, peregrinos e alongados dos nossos que quasi parese incrível poder aver tão opposita contradisão em gente de tanta policia, viveza de emgenho e saber natural como tem. E pera se não confundirem humas cousas com outras dividimos isto com a graça do Senhor em cap(ito)los - feito em Canzusa aos 14 de Junho de 1585 annos, (ed. crítica de Josef Franz Schütte S.J.), Tòkyo, 1955.

**RAH** - Real Academia de la Historia (Madrid)

**SCJ** - Alexandre Valignano S.J., Sumario de las cosas de Japón (1583) (ed. José Alvarez-Taladriz, Tòkyo, 1954.

## Introdução

Desde o século XV o mundo passou a viver um processo de superação das barreiras geográficas, tendo-se colocado em contato, mesmo que não de forma direta, populações de regiões completamente apartadas. Esse processo principiou com a expansão marítima das coroas ibéricas, que permitiu um alcance territorial nunca antes atingido. Intimamente ligada a essa empresa estava a campanha religiosa promovida pela Igreja Católica, a qual sustentava como seu principal propósito a conversão dos povos não europeus ao catolicismo e, conseqüentemente, a mundialização do cristianismo.

Nesse panorama, e com o afloramento de dissidências dentro da Igreja a partir do século XVI, surgiram novas ordens religiosas, bem como foram reorganizadas aquelas já existentes. Foi esse o contexto de criação da Companhia de Jesus, grupo que rapidamente veio a se tornar uma das grandes apostas para a revitalização do catolicismo dentro da Europa, como também para o projeto evangelizador a ser impulsionado para outros continentes.

Por sua vez, o rei D. João III (1502-1557)<sup>1</sup> prontamente demonstrou alentar o interesse na catequização dos territórios que passavam pela atividade da Coroa. Assim, com a circulação das notícias sobre a fundação da nova ordem religiosa, o Rei em pouco tempo se mostrou interessado em agenciar jesuítas para, sob a autoridade da Coroa e do Padroado Português, viabilizar a evangelização dentro e fora do Reino.

Esse era um projeto que ainda estava em uma fase embrionária, tendo em consideração que a Companhia ainda estava a dar os seus primeiros passos, e que apenas havia transcorrido algumas décadas desde a chegada dos portugueses ao continente americano e ao oceano Índico. Nesse cenário, a presente investigação se debruçou sobre a atividade de alguns missionários jesuítas no contexto da missão promovida no Brasil e no Japão, aqueles que foram os limites da extensão geográfica sob atividade da Coroa Portuguesa, bem como da campanha religiosa sob autoridade do Padroado Português.

---

<sup>1</sup> Cf. Buescu, Ana Isabel, *D. João III (1521-1557)*, Lisboa, Temas e Debates, 2008; Carneiro, Roberto; Matos, Artur Teodoro de (eds.), *D. João III e o Império*, Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Seu Nascimento, Lisboa, Centro de História de Além-Mar e Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2004.

Ambas as missões foram fundadas no ano de 1549 e, ainda que respondessem a lógicas completamente distintas, eram parte da mesma empresa assumida pela Companhia de Jesus, respondendo igualmente aos interesses do rei de Portugal e da Igreja Católica. Face ao estágio primário em que a jovem Ordem se encontrava, bem como à dificuldade na comunicação e no acompanhamento dos diversos territórios, podemos verificar o despontar de iniciativas individuais mais ou menos conservadoras nos dois territórios, o que pelas características particulares de cada região acabou por ditar um determinado direcionamento para a missionação.

Desse modo, pretendeu-se trabalhar sobre a hipótese de que, para o século XVI, o desenvolvimento da missionação fora da Europa dependeu muito mais do posicionamento pessoal dos padres do que exclusivamente de uma normativa determinada pela Companhia de Jesus. Foram selecionados para a análise dois missionários a atuarem na missão do Brasil e dois na missão do Japão. Definiu-se como limite da investigação os anos de 1549, data de fundação das respectivas missões, e 1597, ano de falecimento de José de Anchieta (1534-1597) no Brasil e de Luís Fróis (1532-1597) no Japão.<sup>2</sup> Somados a eles, Manuel da Nóbrega (1517-1570) e Alessandro Valignano (1539-1606) são os padres eleitos para a investigação. Essa seleção se deveu tanto pela significativa contribuição desses padres para o desenvolvimento da respectiva missão, como pelo material que produziram e a repercussão que acabaram por alcançar regionalmente e em território europeu. Esses quatro padres se mostraram de alguma maneira favoráveis a uma abordagem de maior tolerância e de certa adaptação ao mundo nativo. Com essa postura, por meio da sua ação e daquilo que defendiam, as duas missões acabaram por assumir um contorno muito característico, que muitas vezes se distanciava daquilo que era determinado desde Roma. Eram genuinamente casos extremos e muito particulares dentro do contexto da campanha jesuítica e do Padroado, no entanto respondiam em essência ao mesmo projeto.

Indubitavelmente, o avançado estágio da globalização não nos permite pensar determinada conjuntura de maneira completamente independente do panorama no qual ela se insere, desconsiderando-se as inúmeras formas de interação e de contato existentes. Frente a um cenário tão complexo, em que se constata múltiplas formas de

---

2 A opção pela data limite para a investigação foi mais operativa do que representativa. Não se pretende dizer que o ano de 1597 foi particularmente marcante para as duas missões, sendo que apenas corresponde ao ano de falecimento de duas das figuras de interesse para a abordagem proposta. Assim, se mostra necessário destacar que com esse recorte não será contemplada a última viagem de Alessandro Valignano ao Japão, realizada entre os anos de 1598 e 1603.

convívio, vários tipos de interesse, diferentes circuitos e rotas, além de muitos referenciais culturais e comportamentais - considerando que a comunicação entre pessoas de diferentes partes do mundo se dá com imensa facilidade -, nos últimos anos vêm sendo questionados e debatidos conceitos que até então se mantinham de certa forma selados, como: fronteira, centro, periferia, influência, tradição.

A globalização é um fenômeno que reconhecidamente evoluiu a partir do avanço tecnológico, o qual permitiu a superação de muitas das limitações antes existentes, bem como a diluição de muitas das barreiras estabelecidas - sejam elas físicas ou simbólicas. Por mais que tenha havido a interação entre diferentes povos muito antes do expansionismo marítimo europeu, esta se dava exclusivamente dentro de certos circuitos geográficos, quase exclusivamente por via terrestre.<sup>3</sup> Foi com o desenvolvimento da tecnologia e da técnica naval que se ultrapassaram certos obstáculos, possibilitando conseqüentemente a interação entre populações que até então não haviam entrado em contato - e que até mesmo se desconheciam por completo -, alcançando-se verdadeiramente uma dimensão mundial.

Este fluxo, propiciado especialmente pelo expansionismo ibérico, se deu de forma distinta conforme as condições geográficas e políticas das várias regiões, da África, Ásia à América. O contato entre as diversas populações também acabou por se desenvolver de maneira particular, consoante os interesses em jogo, os indivíduos então envolvidos, e a resposta recebida a partir da interação estabelecida. Esse contexto permitiu o surgimento de outras relações econômicas e experiências culturais, o que, dentro de sua vastidão e complexidade, torna difícil a adoção de conceitos interpretativos fechados e por si só pretensamente suficientes.

Frente a essa constatação, alguns centros de investigação em História, de diferentes países, têm promovido debates em torno de uma visão global, macro. Partem, para isso, de abordagens que primam por um esforço de superação das antigas fronteiras espaciais e culturais no que tange à pesquisa historiográfica, as quais notadamente já não se sustentam.<sup>4</sup>

---

3 Havia certa circulação por via marítima e fluvial, que, no entanto, por falta de conhecimento, tecnologia e técnica, permanecia limitada, restringindo-se a certos perímetros, como no caso do Mar Mediterrâneo. Sobre o Mediterrâneo no século XVI vide Braudel, Fernand, *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Filipe II*, 2 vols., Lisboa, 1983-1984.

4 A fronteira, sendo uma reflexão abstrata com muitas variações, precisa de ser analisada dentro de uma perspectiva multidisciplinar, como a defendida pelo projeto '*Borders and Boundaries*' do *Center for the Study of Social Differences* da Universidade de Colúmbia Britânica.

Nessa perspectiva, em Portugal, o CHAM - Centro de Humanidades, unidade de investigação interuniversitária ligada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e à Universidade dos Açores, assumiu as “fronteiras” como tema central do seu projeto estratégico, buscando, para tanto, abordá-lo de maneira multidisciplinar. A fronteira não é apenas compreendida enquanto delimitação espacial, geográfica, mas também como construção social e cultural. Como definido pelo próprio CHAM, “devido ao seu carácter multiforme, a fronteira é um tema que inevitavelmente requer uma aproximação transcultural, bem como abordagens comparativas e multidisciplinares”.<sup>5</sup> Essa constatação exprime uma tendência que tem ganhado força nos estudos sobre a História Moderna.

Seguindo essa corrente, a produção historiográfica mais recente tem vindo a dar espaço para investigações que se afastam dos quadros exclusivamente nacionais, isolados, e de uma perspectiva de análise que em muito ainda se prende a um ponto de vista eurocêntrico. Há tempos não apenas se considera a influência do europeu sobre as populações com as quais ele passou a interagir, mas igualmente aquilo que foi absorvido, a influência que se recebeu em troca. Entra em questão justamente a formação identitária do indivíduo, a identidade dos grupos enquanto tal, a tradução do “outro” e a iniciativa de olhar para si próprio. No fim das contas, o mundo, e a cultura, não são estáticos.

Sobre a via de mão dupla que era a interação entre os europeus e os povos das diversas regiões, temos as recentes contribuições de Cristina Castel-Branco, com a publicação do livro *A Índia nos Jardins Portugueses* (2017) e a tese doutoramento de Ana Raquel Martins dos Santos, intitulada *New Carpets for new Markets: The Production and Consumption of 'Indo-Persian' Carpets, 16th and 17th centuries* (2017). As duas obras trataram precisamente de analisar o impacto que o referencial e o gosto não europeu acabaram por gerar dentro da Europa. Nesse sentido, Castel-Branco buscou mostrar como a influência mogol se fez sentir nos jardins portugueses renascentistas, enquanto Santos abordou o modo como os persas criaram uma linha de produção de tapetes nos séculos XVI e XVII exclusivamente para responder a uma demanda do mercado europeu. São de fato conexões que se fizeram sentir em ambos os lados, tendo inclusive economicamente estimulado o investimento em certas atividades em regiões

---

<sup>5</sup> Descrição contida na página do CHAM: <http://www.cham.fcsh.unl.pt/cham.aspx>, acesso 02-01-2017, às 15h10.

muito distantes da Europa. É propriamente nessas relações que reside a interculturalidade.

Sem se levar em consideração o contato entre culturas não há como se compreender a história em geral, quanto mais ao pensarmos sobre um período de forte interação entre regiões e pessoas na escala que tomou o projeto expansionista português, pioneiro desse processo, e a campanha de mundialização do cristianismo direcionada aos povos fora da Europa, a ele sempre vinculada. A própria produção historiográfica acabou por depender da leitura que então foi feita sobre esse processo, estando sujeita às condições políticas, culturais e ideológicas em vigor - o que, de fato, é válido para toda a produção de conhecimento.<sup>6</sup> No caso da análise sobre o período e o episódio em questão, a historiografia, por muito tempo essencialmente europeia e imersa em valores eurocêntricos, acabou por não reconhecer o papel do “outro”, o não europeu, na interação que então se passou a manter.

Como foi defendido por Edward Said em sua clássica antologia de ensaios *Culture and Imperialism*, “[...] the history of all cultures is the history of cultural borrowings.”<sup>7</sup> O que quer dizer que não há impermeabilidade, não há uma camada protetora ou um escudo que poupe determinada cultura de modificar-se a partir do contato com outros povos, bem como de ser ela mesma agente e promotora de transformação diante de outras culturas.

Esse é um fenômeno natural e inerente ao elemento cultural.<sup>8</sup> Não há uma autoridade e nem um controle total sobre o processo de interação, não há um contrato de posse, tampouco se trata do receber e do dar de forma mecânica, como um esquema fechado e rígido, que responda inevitavelmente a uma lógica preestabelecida. É uma relação que se dá enquanto via de mão dupla, a qual, por depender do fator humano, esse muito particular em cada caso, acaba por não permitir que seja de todo previsível e nem completa e eficientemente arquitetada.

O convívio entre diferentes populações gera inevitavelmente a partilha de experiências, a comunhão ou conflito de interesses, apropriações e adaptações, rejeição

---

6 Said, Edward, *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994. p. 217

7 Feuchter, Jörg; Hoffmann, Friedhelm; Yun, Bee (eds), *Cultural Transfers in Dispute: representations in Asia, Europe and the Arab World since the Middle Ages*, New York, Campus Verlag, 2011. pp. 17-18.

8 A cultura e a identidade de um país se moldam necessariamente a partir do diálogo com outros lugares e pessoas. No caso de Portugal, por exemplo, podemos exaltar a influência árabe, identificável até os dias de hoje em determinadas regiões do país. Cf. Alves, Adalberto, *Em busca da Lisboa árabe*, Lisboa, CTT Correios, 2007.



e aceitação, eventuais flexibilizações ou endurecimentos, sempre a depender do contexto e das pessoas envolvidas. “This is a universal norm”.<sup>9</sup> Até mesmo o que é compreendido como elemento tradicional dessa ou daquela cultura só o é por ter sido eleito e alimentado enquanto tal.<sup>10</sup>

Assim, a expansão marítima europeia desde o princípio correspondeu não apenas ao projeto político, militar e econômico das monarquias ibéricas, como igualmente a uma campanha pela cristianização dos povos fora da Europa, a qual contou com a interação entre regiões e gentes das mais diversas. Os reinos de Castela e Portugal mantinham uma relação extremamente íntima com a Igreja Católica, tendo ambos assumido como uns dos seus fundamentais interesses a propagação do catolicismo e o aumento da cristandade.

O religioso era um elemento basilar da Europa, e, como tal, não pôde deixar de estar presente no convívio que os europeus passaram a manter nos estabelecimentos fora do continente. Diante de uma escala em contínua expansão, faz sentido que venhamos a elaborar reflexões sobre o conjunto de diferentes experiências e realidades desse mesmo fenômeno, tendo em conta que ele não foi exclusividade deste ou daquele país, mas sim um elemento fundamental desse novo mundo que se construía - em muito “pelas mãos” das coroas castelhana e portuguesa.

Nesse sentido, já não se pode compreender a cultura como unidade isolada, pura, completamente coesa, acabada e independente de influências externas. Fugindo dessa linha de pensamento, passa a ser compreendida como formação híbrida em contínua transformação, subordinada a um processo multifacetado e multidirecional de troca e influência com outras culturas.<sup>11</sup> Como foi anteriormente referido, esse é um fenômeno comum e inerente a todos os povos.<sup>12</sup>

Dentro da dinâmica expansionista destaca-se, a partir da abordagem das eventuais transferências e partilhas culturais intrínsecas a esse processo, a relação entre

---

9 Said, 1994, p. 261.

10 Há de fato uma discrepância entre as constantes transformações do mundo moderno, que geram mudanças significativas no comportamento e no pensamento humano, e o intento de dar manutenção ininterrupta a alguns elementos da vida em sociedade. Assim, a ideia do que é tradicional acaba por se distanciar da noção de “costume”, tendo em conta que a essência da primeira é por primazia a imutabilidade e o segundo não impede atualizações, podendo alterar-se, mesmo que acabe por ser compatível às praxes de determinada comunidade. Uma acaba por ter uma função simbólica, ritualística, e a outra diz respeito ao cotidiano, à convenção. Cf. Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (orgs.), *A invenção das tradições*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

11 Feuchter, 2011, p. 15.

12 Cf. Burke, Peter, *Hibridismo Cultural*, São Leopoldo, Ed. Unisinos, 2006.

o reino e os territórios nos quais se passou a manter algum tipo de estabelecimento. Por muito tempo foi alimentado um ponto de vista que apenas considerava a influência e o legado da cultura europeia sobre as populações com as quais os europeus passaram a manter algum tipo de contato. Perspectiva em que se acaba por considerar a Europa como o polo difusor em relação às regiões vistas como periféricas, como se apenas existissem ou pudessem ser lidos a partir desse filtro, como se dependessem e respondessem apenas a essa dinâmica - unilateral.

Nos últimos anos foram publicados estudos que buscaram desconstruir essa completa soberania e domínio eurocêntrico no que concerne ao tratamento sobre o período. Por sua vez, acabou por ser dada prioridade a uma perspectiva que contempla e considera outros circuitos, os quais inclusivamente possuíam uma dinâmica própria que não necessariamente era dependente da Europa - mesmo que europeus dela fizessem parte.<sup>13</sup>

Além disso, passou-se a considerar o protagonismo de outras populações nesses mesmos ambientes, bem como a reconhecer a influência que essas outras culturas tiveram sobre os europeus - inclusive dentro da Europa - e toda uma gama de elementos originais que surgiram justamente a partir dessa relação. Dessa forma, pensar o panorama da expansão apenas a partir de um eixo, como o circuito atlântico, acaba por ser um tanto reducionista, tendo em vista que os impérios ibéricos eram de âmbito global, mundial. Não estavam apenas circunscritos a um espaço, nem tampouco reclusos a um único interesse.

O contexto vivido no século XVI se tornou cada vez mais complexo, não apenas pelos muitos interesses que foram com o tempo despertados, como também pela diversificação das instituições e das pessoas envolvidas nas várias esferas. Desse modo, mesmo que recorrentemente se busque considerar essa ou aquela personagem como expoente dessa ou daquela matéria, descobridor disso ou daquilo, pioneiro aqui ou ali, não há um só indivíduo que possa ser considerado como o responsável por essa globalização que se iniciava.

---

13 Cf. Fragoso, João; Gouvêa, Maria de Fátima S., "Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI –XVIII", in *Tempo*, n.27, 2009; Elliott, John, "A Europe of Composite Monarchies", *Past and Present*, 137, 1992; Pujol, Xavier Gil, "Centralismo e localismo? Sobre as relações políticas e culturais entre capital e territórios nas monarquias européias dos séculos XVI e XVII", *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n. 6, Lisboa, 1991.

A escala era mundial, como referido, já não respondia apenas a um eixo geográfico. Tampouco não se limitava ao intercâmbio entre apenas duas partes, dois agentes. Na multiplicação de experiências, de gentes, de interesses e de histórias, os rumos tomados pela prática desenvolvida pela Coroa, bem como pela atividade comercial e pela catequização dos povos, foram muito distintos. Tiveram, portanto, resultados mais ou menos surpreendentes, bem como consequências das mais diversas. Tudo acabou por ser feito um tanto no calor do momento, no impulso, no correr da experiência. Em um cenário de dimensões globais no qual não se respondia a uma estratégia completamente definida e coesa, sequer a um plano universalmente eficiente, sobressaiu o protagonismo de algumas figuras individuais.

A campanha evangelizadora promovida fora da Europa nos primeiros momentos do expansionismo esteve intimamente dependente do incentivo e apoio das coroas portuguesa e castelhana. Nessa conjuntura, a Companhia de Jesus desempenhou um papel muito particular em Portugal. Sendo um grupo jovem, que havia se reunido em 1534 na Universidade de Paris e apenas sido reconhecido pela Igreja Católica no ano de 1540,<sup>14</sup> os jesuítas receberam desde o princípio muita atenção e investimento por parte do rei D. João III.

O grupo que foi enviado a Portugal, a pedido do monarca, acabou por ser dividido, tendo uma parte sido enviada à Índia e a outra permanecido em território português. Isto posto, os jesuítas passaram a atuar particularmente na esfera de autoridade do Padroado Português, tendo rapidamente crescido em número e em força, ganhando espaço dentro do Reino e nos territórios em que a Coroa mantinha certa atividade.

O período no qual o território submetido ao Padroado alcançou sua maior amplitude geográfica foi por meados do século XVI, tendo como limite de atuação os dois extremos anteriormente destacados, o Brasil e o Japão. Mesmo que a fundação de uma missão jesuítica em terras brasileiras e japonesas se tenha dado no mesmo ano, 1549, o seu desenvolvimento avançou de maneira muito distinta em cada caso. De qualquer forma, é notável a preponderância que os jesuítas tomaram frente à Coroa de

---

14 A fundação da Companhia de Jesus será melhor tratada no Capítulo 1.

Portugal, sendo que por quase meio século eles foram os únicos religiosos a se fazerem presentes simultaneamente nesses limites geográficos.<sup>15</sup>

Diante das questões que foram levantadas, se mostra necessário questionar o peso que o posicionamento individual do missionário acabou por ter nas medidas que foram tomadas e na configuração que cada missão assumiu. Nesse sentido, a pesquisa pretendeu corroborar ou refutar a hipótese de que, para o século XVI, o desenvolvimento da campanha jesuítica dependeu largamente da iniciativa individual dos padres - ou ao menos de alguns padres - em detrimento a uma diretiva definida pela Companhia de Jesus, pela Igreja Católica ou mesmo pela Coroa Portuguesa - fosse a partir de suas bases europeias, fosse em suas bases regionais, como Goa e Salvador da Bahia. Nesse sentido, se buscou pensar as missões fundadas no Brasil e no Japão como partes de um todo, como braços de um mesmo corpo, para, assim, podermos refletir sobre o próprio conjunto, permitindo outras possibilidades interpretativas para além daquilo que cada caso diz isoladamente.

A partir desse enfoque, partimos de algumas questões dessa dinâmica, sendo a contextualização da Companhia de Jesus, da Igreja e da Coroa Portuguesa à altura do envio dos primeiros missionários aos referidos territórios, bem como à instalação das duas missões; as especificidades do trabalho que veio a ser defendido e desenvolvido em cada território, respondendo ao tipo de interesse mantido naquela região por essas mesmas três instâncias (a Coroa, a Igreja e a Companhia); o relacionamento dos missionários jesuítas com a população nativa, o estabelecimento da oposição entre o “nós” e o “outro”; o desdobrar das missões e o rumo que tomaram, as possibilidades e interesses que se apresentaram e as estratégias que foram assumidas; a reação a partir daquilo que veio a ser feito, tanto regionalmente como em território europeu.

Para a análise da contribuição individual de alguns padres para o caminho tomado pela missão jesuíta no Brasil e no Japão, buscou-se tanto uma abordagem comparativa como também o exercício de pensar esses casos como partes de um mesmo processo, por meio de uma perspectiva conectada. Para tanto, foram selecionadas cartas, textos e tratados de alguns dos missionários que nessas regiões atuaram, sendo Manuel da Nóbrega e José de Anchieta no Brasil e Luis Fróis e Alessandro Valignano no Japão

---

15 No Brasil já havia decorrido alguma atividade religiosa por frades franciscanos, mesmo que essa tenha sido muito pontual e restrita. No Japão, por outro lado, os jesuítas detiveram o monopólio sobre a região desde 1549 até o ano de 1593, quando se deu pela primeira vez a entrada de franciscanos no país.

- dando-se espaço para documentos de autoria dos Superiores Gerais da Companhia de Jesus que com eles se comunicaram.

Esses quatros missionários se mostraram de alguma maneira adeptos de uma vertente mais inovadora no que tange à missionação, tendo apoiado e promovido experiências concretas de adaptação à cultura e à população local. Não quer dizer que eles tenham partido dos mesmos princípios, tampouco que tenham se mostrado abertos às mesmas questões - ainda que não tivessem uma postura conflitante entre si. Esses são exemplos de como as propostas de certa tolerância e adaptação à vida local foram efetivamente implementadas no campo - não tendo sido homogêneas. No enfoque sobre o esforço de acomodação cultural promovido nas duas missões, deverá ser considerado que as controvérsias em torno desse tipo de estratégia acabaram por ser consequência da sua adoção, não tendo sido orgânicas à missionação.

Em relação à epistolografia de ambas as missões, uma documentação vasta e riquíssima, foi dada especial atenção às cartas, aos tratados e outros textos elaborados por esses missionários, os quais responderam a determinados interesses, e representaram, assim, um esforço para descrever aquilo que pensavam e observavam. Deve-se levar em conta que essas fontes foram elaboradas por uns poucos indivíduos em condições de converter as suas observações pessoais em publicações,<sup>16</sup> respondendo inevitavelmente a determinados interesses.

Dentre a documentação selecionada, foi dada ênfase aos textos dos quatro padres acima referidos. Essa seleção se dá tanto pela singularidade dos missionários dentro de cada missão, principalmente no que diz respeito às opções de trabalho e ao posicionamento diferenciado que os mesmos tiveram naquele cenário, como igualmente pela relevância e distinção de seus escritos:

Manuel da Nóbrega (1517-1570), Fundador e primeiro Provincial da missão no Brasil - *Informação da Terra do Brasil* (1549), *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1557) e *Informação das Coisas da Terra e Necessidade que há para Bem Proceder Nela* (1558).

---

<sup>16</sup> Peter Burke, *A Tradução Cultural*, 2009, p. 89.

José de Anchieta (1534-1597), posteriormente denominado o "Apóstolo do Brasil"<sup>17</sup> – *De Gestis Mendi de Saa - Dos Grandes Feitos de Mem de Sá* (1563), *Diálogo da Fé, Doutrina Cristã, A Arte da Gramática da língua mais usada na Costa do Brasil* (1595).

Alessandro Valignano (1539-1606), o “Visitador” - *Il Cerimoniali per i missionari del Giappone- Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão* (1583), *Sumario de las Cosas del Japón: Adiciones del Sumario de Japón* (1583/1592).

Luís Fróis (1532-1597), reconhecido como o primeiro “japonólogo” - *Historia de Iapam* (relativa aos anos de 1549-1593), *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de custumes antre a gente de Europa e esta província de Japão* (1585).

Tendo-se incluído e destacado a posição de Portugal e de Roma enquanto recintos privilegiados dentro da esfera administrativa da Companhia de Jesus, optou-se igualmente por analisar documentos referentes àqueles que desempenharam a função de Superior Geral no período em questão: Inácio de Loyola (1491-1556), da fundação até sua morte, Diego Lainez (1512-1565), de 1558 até 1565, Francisco de Borja (1510-1572), de 1565 a 1572, Everardo Mercuriano (1514-1580), de 1572 a 1580, e Cláudio Acquaviva (1543-1615), de 1581 até 1597 - data limite para a investigação.

As informações que chegavam das outras partes acabaram por influir diretamente nas decisões e medidas que foram tomadas no território europeu. Bem como o contrário, a partir da reação na Europa, aquilo que vinha sendo feito nos territórios não europeus sofreu uma "poda" ou incentivo. São incontornavelmente partes do mesmo processo.

Diante de duas populações completamente distintas e que possuíam um referencial simbólico muito particular, se mostra oportuno indagar quais foram as medidas tomadas a fim de tornar a religião compreensível a esses outros públicos, bem como quais foram as concessões e restrições que esses missionários tiveram em meio ao

---

<sup>17</sup> José de Anchieta foi canonizado no ano de 2014, o que representa o enaltecimento da atividade por ele desenvolvida no Brasil pela Igreja Católica.

seu esforço de adaptação à vida local. Nessa perspectiva, há que se levar em conta que a denominada acomodação cultural - ou seja, o processo de “inculturação”, qualificado como o esforço em converter os nativos ao cristianismo partindo da adaptação do próprio missionário europeu a essa outra cultura, preocupando-se em tornar a religião cristã o menos europeia possível - foi uma estratégia incorporada em ambas as missões.<sup>18</sup> Além disso, como se configurou o trabalho de catequese e o relacionamento dos jesuítas com a população nativa e com as outras instâncias da presença europeia na região? Qual foi o papel de ambas as missões no quadro maior da campanha jesuítica?

A nova dimensão mundial passou a implicar necessariamente que eventos, situações e pessoas pudessem de alguma forma ter uma ligação mesmo que não necessariamente fizessem parte do mesmo contexto. Vários acontecimentos se passam no mesmo espaço de tempo, porém em diferentes lugares. Em certa sincronia, é perceptível alguma correspondência entre diferentes casos ao redor do mundo, mesmo que isso não signifique que eles se tenham dado da mesma forma ou tenham respondido ao mesmo ritmo.

Dessa forma, ao percebermos o século XVI como o princípio desse processo de dimensões globais, não foi à toa que já naquele período se esperava da Europa respostas para o desenvolvimento da missionação nos vários territórios em que os jesuítas atuavam. No mesmo sentido, podemos relacionar as decisões tomadas em território europeu com as informações vindas de fora do continente, tendo em consideração que elas necessariamente tiveram que ser digeridas. Todavia, mesmo que esse descompartmento do mundo se tenha dado de forma síncrona, acabou por seguir caminhos muito distintos. Como foi definido por Serge Gruzinski:<sup>19</sup>

---

18 Mesmo que ainda de maneira não muito bem definida, os primeiros experimentos com esse método de trabalho teriam se dado no Brasil e no Japão a partir da iniciativa dos fundadores das respectivas missões, Francisco Xavier e Manuel da Nóbrega. Como escreveu João Paulo Oliveira e Costa: “De facto, esses primeiros ensaios decorreram por volta de 1550-1551 no Japão e no Brasil por iniciativa dos fundadores das respectivas missões, e sem que conhecessem as iniciativas um do outro; foram, pois, indiscutivelmente, duas intuições que despontaram autônoma e simultaneamente nos dois lados do mundo, mas no seio da mesma ordem religiosa. Os jesuítas do Japão e do Brasil também procuraram quase simultaneamente admitir indígenas nas suas fileiras, política que só vingaria, todavia, no Extremo Oriente. Não cabe aqui analisar detalhadamente as características do modelo de acomodação adoptado em cada região que os filhos de Santo Inácio pretenderam converter, mas importa salientar desde já que se tratou de uma atitude que se confunde com a natureza da sua actividade evangelizadora.” In Costa, João Paulo Oliveira e, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese de doutoramento em História apresentada à FCSH/UNL, 1998, p.124.

19 Gruzinski, Serge, *A Águia e o Dragão*, Lisboa, Edições 70, 2015. p. 303.

“[...] para o apreciar, é necessário saber renunciar a quadros gastos de uma história nacional, colonial ou imperial, que constitui um obstáculo a qualquer abordagem global. Compreender-se-ia então que uma história global não se pode confundir com uma história da expansão europeia, mesmo quando privilegia a faceta europeia dos processos de globalização.”

A dissolução das fronteiras abre espaço para um exercício de experimentação de outras possibilidades interpretativas, seja por meio de analogias, comparações ou o emprego de outros termos, como é o caso da equação.

A equação, termo derivado do latim *aequatō*, é um conceito matemático que exprime igualdade a partir de uma ou de mais variáveis. Essa igualdade parte de ao menos uma incógnita, a ser resolvida por meio dessas mesmas variáveis. Ou seja, seria uma igualdade condicional entre valores conhecidos (dados) e desconhecidos (incógnitas). Fugindo-se da rigidez matemática, do domínio formal das equações pela álgebra, este é um termo que à partida pode nos dizer algo sobre a campanha evangelizadora desenrolada pela Companhia de Jesus ao longo do século XVI.

Talvez seja considerado um tanto descabido relacionar e contrapor diretamente duas realidades tão distintas, como é o caso da missão jesuíta nas suas frentes brasileira e japonesa. Fazem parte, sim, de lógicas muito distintas e de conjunturas muito específicas, inclusive de circuitos geográficos completamente apartados. Todavia, fazem parte do mesmo projeto (a dizer, do mesmo processo) assumido pela Companhia, acompanhado pela Igreja Católica e apoiado pela Coroa Portuguesa. São partes relacionadas a algo maior, não são de todo independentes. Eram muitos interesses e agentes envolvidos, partilhados pelos dois casos aqui relacionados, que se distinguiam justamente pela sua posição particular dentro do grande panorama da campanha jesuítica, do expansionismo português e da conversão dos povos, assumida enquanto interesse da Coroa. Nesse sentido, são partes de uma mesma equação, só fazem sentido a partir do projeto lançado pela mesma matriz. Que se tenham desmembrado e configurado posteriormente como experiências de missionação completamente distintas foi consequência do tempo, do desgaste e da constatação que o tal projeto universal e coeso não era genuinamente aplicável nos moldes que se pretendia.

Nessa perspectiva, foi feita a opção de se tratar “A Missão” jesuíta no Brasil e no Japão, e não sobre “As Missões” jesuítas do Brasil e do Japão, como se fossem



pensadas à parte. As missões devem ser compreendidas dentro da sua singularidade e especificidade. Porém, tratar “da missão”, vista como bandeira por excelência da Companhia de Jesus, dentro e fora do contexto europeu, nos permite pensá-la enquanto coisa em si, enquanto fundamento basilar da campanha jesuítica e ponto comum dos territórios em que atuaram. A missão se desenvolveu nas várias regiões de maneira distinta, mas ainda partindo de pressupostos e motivações comuns. Ou seja, se dá ênfase ao fato de que se está a tratar da missão, em singular, como projeto assumido pela Companhia de Jesus, e não propriamente das missões, no plural, vistas como experiências completamente separadas e isoladas, passíveis apenas de um confronto distanciado.

O presente título, “*Dois lados da mesma moeda*”, justamente imprime essa perspectiva de uma equação. O suporte é o mesmo, o material é o mesmo, mas cada face da moeda acaba por carregar características distintas. São distinguíveis. Dizem respeito a coisas diferentes, mas no fundo à mesma coisa. É uma grande máquina cuja engrenagem, apesar de ter sido planejada para comportar a estrutura, não tem suas peças a funcionar efetivamente como se esperava, ficando sempre em descompasso.

Todavia, sendo ambas as missões dependentes da Coroa Portuguesa e, conseqüentemente, da Assistência de Portugal, os jesuítas a atuarem tanto no Brasil como no Japão acabam por se reportar às mesmas entidades e indivíduos. Nesse sentido, respondendo às mesmas esferas de autoridade, era o mesmo grupo de pessoas a digerir as informações que chegavam tanto de um como do outro território. Considerando-se que o Brasil e o Japão eram os limites em termos de amplitude espacial da atividade da Coroa e do Padroado Português, é compreensível que as informações que chegavam na Europa diferiam muito entre si. O Brasil, sendo um território de muito mais fácil acesso e onde havia a presença de uma grande comunidade portuguesa, inclusive de organismos ligados diretamente ao Reino, não era tão desconhecido e tampouco tão mal acompanhado. O Japão, ao contrário, sendo o território mais distante de Portugal, impunha grandes dificuldades para ser assistido, inclusive pela correspondência demorar anos a alcançar a Europa - e muito mais tempo para retornar com uma resposta.

O fato é que ambas as missões dependiam daquilo que seria definido a partir do continente europeu, decisões que seriam tomadas pelas mesmas entidades e agentes. A aplicação das definições que acabaram por ser tomadas, muito a partir da digestão e reação das notícias que começaram a circular, foi feita de maneira particular em cada

caso. Contando com a presença de um grande número de portugueses e também de uma estrutura administrativa por parte da Coroa Portuguesa, no Brasil os missionários acabaram por não ter tanto espaço para contrariar as determinações vindas da Europa. Foi posteriormente com os aldeamentos, as aldeias estabelecidas mais ao interior do território – portanto, distanciadas da comunidade portuguesa -, que eles conseguiram um pouco de margem para atuar mais livremente. No Japão, onde eram os únicos europeus a propriamente se estabelecerem, e sendo uma região de difícil acesso até mesmo desde a Índia, os jesuítas se viram com muito mais liberdade de ação, tendo em consideração que praticamente não havia qualquer forma de fiscalização para além do acompanhamento pelos próprios pares, então espalhados pelo arquipélago. Realidades que compreensivelmente geraram preocupações e situações muito específicas.

Não obstante, por mais que fosse um projeto partilhado, que ao longo do século XVI a motivação fosse ainda largamente comum, as variáveis foram se acentuando e marcando o passo para o desenvolvimento das diferentes missões. Essa conjuntura causou igualmente reações distintas fora do território do qual se dava notícia, do espaço pertinente a essa ou àquela missão. As informações circulavam, mesmo que em ritmos completamente diferentes, consoante o lugar do qual se originavam, e eram “digeridas”, absorvidas, ao mesmo tempo.

A sua recepção a partir da Europa, tratando-se aqui mais especificamente de Portugal e Roma, sinalizou o reconhecimento das discrepâncias e limitações de uma abordagem uniforme e de um plano completamente coeso e uno para a conversão de todos os povos, bem como da complexidade de se manter uma cristandade na escala na qual passaram a atuar. Todavia, ainda se nutria um ideal universal e uma imagem da comunidade católica que rejeitava muito do que vinha sendo feito no período, principalmente no que diz respeito a experimentações um pouco mais ousadas, ou ao menos não convencionais no circuito cultural e social europeu.

No século XVI, os portugueses nunca deixam de observar e acompanhar aquilo que se fazia em Castela. Assim, a definição do próprio Império Português acabava por se dar a partir da rivalidade existente com o reino vizinho. Essa concorrência foi posteriormente sentida com grande peso fora da Europa. Por exemplo, com o estabelecimento das fronteiras do Brasil em relação ao resto da América do Sul, bem como na interferência dos hispânicos no Extremo Oriente da Ásia, região que até o final do século XVI era de exclusividade dos portugueses e da Companhia de Jesus.

Diferentemente do império vizinho - que fora do continente europeu se concentrou em boa parte das Américas, do México à Argentina, tendo apenas se mantido na Ásia a partir das Filipinas -, o Império Português era essencialmente marítimo, contando com um efetivo estabelecimento em poucas terras, sempre junto à costa litorânea. Ao contarem com um número muito reduzido de pessoas, e ao estarem espalhados por várias regiões - da América, pela África até o Extremo Oriente da Ásia -, a maior parte da atividade da Coroa Portuguesa fora da Europa não compreendia um controle administrativo sobre os territórios. Se sustentava, assim, como uma rede, mantida justamente por meio da circulação e do contato entre diferentes regiões.<sup>20</sup>

Diante da limitação de pessoas, e também do estabelecimento muito condicional e restrito na maioria dos territórios, a presença da Coroa se fez sentir de maneira muito distinta nas várias regiões, tendo decorrido uma experiência praticamente oposta nos extremos de sua atuação, o Brasil e o Japão.

O território americano desde 1500 contava com alguma atividade portuguesa. Entretanto, apenas na década de 30, com a concessão das capitanias hereditárias,<sup>21</sup> é que efetivamente se empreendeu um real esforço no sentido de ocupar e administrar a região. Todavia, com interesses e recursos ainda limitados, a tarefa de colonizar e explorar o território ficava sob responsabilidade dos capitães donatários, aqueles que receberam a doação da capitania. Apenas em 1549, com a instituição do Governo-Geral do Brasil, é que a Coroa passou a efetivamente administrar essas terras. Com a proximidade em relação à Europa, bem como pelos interesses despertados, pelo tipo de atividade desenvolvida e a forma de contato e aproximação à população nativa, no Brasil se vivenciou genuinamente uma experiência colonial, sendo que essa era uma zona que estava efetivamente sob domínio português.

No Japão, por outro lado, a chegada acidental de alguns portugueses se deu apenas no ano de 1543. As notícias sobre o território prontamente passaram a circular pela Ásia, tendo seguido posteriormente à Europa. A primeira viagem proposital ao país aconteceu no ano de 1549. O grupo jesuíta que a formava seguiu sob a liderança de

---

20 Cf. Thomaz, Luís Filipe, "Expansão Portuguesa e Expansão Europeia: Reflexões em torno da gênese dos descobrimentos", In *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, 1994; Marcocci, Giuseppe, *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012; Frago, João; Gouvêa, Maria de Fátima (orgs.), *Na trama das redes: política e negócio no império português, séculos XVI-XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.

21 Cf. Wehling, Maria José C. M.; Wehling, Arno, *Formação do Brasil Colonial*, 3ª edição, Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2005; Frago, João; Gouvêa, Maria de Fátima (org.), *Coleção O Brasil Colonial (1443-1580)*, vol.1, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2014.

Francisco Xavier, tendo partido na companhia de alguns mercadores. Porém, os únicos que viajaram com o intuito de se estabeleceram na região foram os missionários, tendo em vista que a permanência dos mercadores e navegantes era apenas temporária e condicional. Em terras japonesas não existia, nem veio a existir, qualquer braço administrativo da Coroa Portuguesa. Nem mesmo desde a Índia se conseguia efetivamente fiscalizar ou controlar o território. A população e o cenário político encontrado tampouco permitiram que os europeus viessem a conquistar o seu espaço pela força ou imposição, sendo impreterível que seguissem aquilo que era determinado pelas lideranças locais, já que eram eles a serem controlados e vigiados.

Para olhar sobre esse contexto, em essência tão diverso, a História Comparada de fato se mostra uma opção frutífera de análise, tendo em conta casos que comumente não são pensados sob o mesmo prisma, mesmo que ainda seja uma escolha pouco explorada para as pesquisas que foram ou estão sendo desenvolvidas sobre o período em questão.

Exemplo de recente publicação sobre o uso da História Comparada para o estudo específico da História das Religiões é a publicação de Adone Agnolin, intitulada *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa* (2013). Nessa obra o autor buscou analisar as investigações desenvolvidas pela Escola Italiana de História das Religiões sobre essa abordagem. As religiões são tratadas dentro da sua pluralidade, enquanto sistema de valores culturais historicamente atribuídos. Sendo elemento cultural por excelência, Agnolin defende que esses mesmos valores só podem ser compreendidos dentro da sua própria contingência, sendo papel do historiador desvendar as vicissitudes de sua formação. Segundo o autor, foi o cenário da heterogeneidade cultural e histórica vivenciado na própria Europa que permitiu que os europeus interpretassem as populações com as quais se depararam no começo da Idade Moderna. Para Adone Agnolin, a herança romana (com a classificação dos outros povos como bárbaros, pagãos) permitiu aos europeus encaixar as várias populações ao seu mundo, muito por meio de uma negociação e da formulação de novos conceitos e conhecimentos a partir do que o autor denominou como “a projeção do familiar no desconhecido.”<sup>22</sup>

---

22 Agnolin, Adone, *História das Religiões: Perspectiva Histórico-Comparativa*, 1ª edição, São Paulo, Paulinas, 2013, p. 219.

Como foi ressaltado por José D'Assunção Barros, em seu artigo *História Comparada: atualidade e origens de um campo disciplinar* (2009), o caminho preferencial para uma abordagem comparativa se dá a partir de populações que possuem influência direta entre si dentro de certa proximidade física e temporal. As razões para essa opção são de fácil conclusão: a partilha de símbolos e elementos culturais, mecanismos de organização próximos, diálogo direto entre as partes. Todavia, em um ambiente no qual as fronteiras, físicas e institucionais, se encontram dilatadas, e de certo modo diluídas, essa mesma rigidez deixa passar muito do que era justamente sua característica singular: a circulação, tanto de gentes, como de ideias, tendências e produtos dos mais diversos.

Logo no princípio do século XX Marc Bloch, em *Pour une histoire comparée des sociétés européennes* (1928), colocou em questionamento o uso de uma perspectiva comparativa que ainda servia largamente para impor o etnocentrismo, sendo a diferença identificada como sinônimo de “exótico”,<sup>23</sup> desqualificado. Com o avanço da historiografia, principalmente no que diz respeito aos estudos da História Cultural, a comparação tomou outro tipo de importância, sendo fruto direto do enfraquecimento de uma produção acadêmica exclusivamente nacionalista, deixando de ser um jogo de eventuais proximidades e afastamentos, para dar lugar a uma visão que prioriza as interações socioculturais.

A História Comparada sem dúvida é uma ferramenta que traz luz, a partir do confronto e também da aproximação, a processos e conjunturas que isoladamente não dizem tudo, que não se reduzem a si mesmos. Esse tipo de abordagem tem muito valor, mas, além de requerer um cuidado especial com a definição dos termos próprios, levando em conta cada um dos casos, e também implicar uma consulta bibliográfica muito extensa, a contemplar ambos os lados, muitas vezes acaba por reforçar e alimentar a ideia de determinada população como central e intacta, como se não houvesse outras relações agregadas àquele contexto. Esse tipo de cuidado deve se dar inclusive para o caso específico das missões, já que por vezes outras experiências da campanha missionária são exaltadas como artifício para vincar as singularidades e especificidades de determinado caso, pensando-o mais enquanto excepcionalidade do

---

23 Para perceber o uso do conceito de "exótico" no inverso de como habitualmente é compreendido, vide Simões, Catarina, *Para uma análise do conceito de "exótico"*. O interesse japonês na cultura europeia (1549-1598), Tese de mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2012.

que como parte de um conjunto, deixando-se de reconhecer que justamente não se tratava de um cenário completamente espontâneo ou original.

O fato é que a comparação se trata de uma das ferramentas possíveis dentro de um cenário tão amplo e complexo, multifacetado por tantos outros elementos que a ele vieram a se somar - deixando-o por vezes confuso. Entretanto, talvez sozinha leve ao risco de limitar a análise ao estabelecimento de eventuais diferenças e similitudes. Deixando, assim, de responder a outras perguntas que surgem ao pensarmos os casos relacionados enquanto partes de uma engrenagem maior, de uma equação. Nesse sentido, vindo a somar e não necessariamente conflitar com esse tipo de abordagem, a História Conectada (*Connected Histories*), termo proposto por Sanjay Subrahmanyam em *Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia* (1997), pode contribuir para um exercício de reflexão mais diversificado, a explorar outras possibilidades interpretativas.

De maneira distinta da História Comparada, a História Conectada pode nos permitir pensar sobre determinados fenômenos e situações a partir da sua inter-relação, não se tratando de confrontá-los, mas sim de pensá-los em associação. Nesse sentido, a História Conectada trata de considerar conjuntamente diferentes contextos, os quais são usualmente analisados completamente separados por pura convenção, tendo em vista que partilhavam o mesmo momento. Assim, para a abordagem aqui proposta não se tratou de apenas comparar a missão jesuíta desenrolada no Brasil e no Japão, mas sim de pensar ambos os casos como partes do mesmo projeto, como braços do mesmo corpo.

Nos últimos tempos, a temática em torno dos impérios ibéricos recebeu especial atenção no que diz respeito a um esforço de se pensar o princípio da Idade Moderna por uma perspectiva comparativa e/ou conectada. Não se trata, porém, de apenas considerá-los em conjunto pelo fato de existirem no mesmo período de tempo e por terem sido a “cabeça” do processo expansionista europeu. Esse interesse se dá a partir da constatação do reconhecimento que havia entre ambos, bem como pelo empréstimo e partilha de símbolos, ideias, interesses e inclusive instituições, tanto dentro das próprias fronteiras dos reinos como por todas as fronteiras reconhecíveis.<sup>24</sup>

---

24 Subrahmanyam, Sanjay, "Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640", In *The American Historical Review*, vol. 112, no. 5, 2007, p. 1359.

Esse tipo de abordagem tem ganhado força nas investigações sobre a presença castelhana e portuguesa na América, já que a sua relação, em todas as esferas (política, econômica, religiosa e cultural), era muito mais fluída e fundida do que se costuma reconhecer - relação já há muito preconizada por Sérgio Buarque de Hollanda no clássico *Raízes do Brasil* (1936), onde o autor tratou de aproximar os dois modelos de colonização, mesmo que aqui não a partir dessa visão conectada, mas sim comparativa. Como foi pertinentemente definido por Gruzinski, em um artigo intitulado *Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories* (2001), fez-se por tanto tempo um esforço em vincar as diferenças e os distanciamentos entre a experiência das coroas castelhana e portuguesa que o entendimento daquilo que têm em comum, o que por sinal é muito acentuado, se tornou em parte confuso e obscuro.

Sobre o uso da noção de conexão pela pesquisa historiográfica, Sanjay Subrahmanyam, o responsável pela difusão da história conectada como metodologia possível e viável para os estudos de História Moderna, reconheceu que essa se tornou uma abordagem muito mais comuns às pesquisas que vêm sendo elaboradas sobre os impérios modernos (late modern period) do que “[...] to the early modern world”.<sup>25</sup> Nesse sentido, o autor pontuou alguns enfoques possíveis para se tratar o período em questão:

“The primary object of analysis here will be the world of politico-fiscal and commercial institutions. This is not to deny the importance of other aspects, whether the actions of the religious and missionary orders (such as the Jesuits), problems of mutual artistic and architectural influences across the empires, or indeed the complex monetary and banking flows that linked the two empires, to take three rather diverse examples.”<sup>26</sup>

Muito a partir desse tipo de inspiração, alguns dos estudos a serem desenvolvidos partem da ideia de que quanto à história dos impérios não se deve apenas considerar o impacto e a influência dos europeus (e, por conseguinte, da Europa) sobre os territórios com os quais vieram a estabelecer alguma forma de relação. Ou seja, tanto no caso de que se tenha efetivamente instaurado um modelo colonial ou apenas o

---

25 Subrahmanyam, 2007, p. 1362.

26 Ibidem.

estabelecimento de um entreposto comercial, também deve ser considerada a influência e o impacto sofridos pelas sociedades europeias, dentro dos próprios reinos, a partir desse mesmo relacionamento.<sup>27</sup>

Nesse sentido, a experiência do projeto imperial e de todas as instâncias a ele atreladas - como a atividade levada a cabo pelas ordens religiosas-, provocou alterações profundas nas várias sociedades, como igualmente a vivência e o relato de todas essas experiências não puderam ser ignorados dentro da Europa. A experiência expansionista e colonial mudou o rumo das coisas, e marcou profundamente as sociedades envolvidas, “aquém e além-mar”.

Em suma, devemos compreender certos processos e fenômenos como não exclusivos dessa ou daquela comunidade, não dependentes apenas da interferência e participação exclusiva de um grupo. Para tanto, se mostra pertinente analisar a conexão entre pessoas, sociedades e eventos, percebendo-os não de maneira completamente isolada,<sup>28</sup> para, assim, buscar superar um quadro nacional que é limitador para a investigação historiográfica.

Como foi colocado por Gruzinski, a respeito da aproximação que o autor fez entre o mar da China e a costa do México: “Trata-se de religar os cabos que as historiografias nacionais desligaram e de submeter os elementos assim reunidos a uma leitura global que os faça dialogar entre si e já não apenas com a Europa.”<sup>29</sup> O mesmo pode ser lido para o caso aqui apresentado sobre o Brasil e o Japão - tornando-se ainda mais curioso ao se pensar que nos dias de hoje o Brasil abriga a maior comunidade japonesa fora do arquipélago.

Desse modo, as investigações que tiveram (ou têm) como vetor principal de análise as dinâmicas às quais respondiam as várias regiões desse contexto, como a América ou o Extremo Oriente da Ásia, nos possibilitam pensar casos específicos enquanto partes de um mecanismo maior.

A obra *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions* (2008), de Luke Clossey, foi por muitos considerada como a primeira obra global sobre as pioneiras missões da Companhia de Jesus. Clossey buscou mostrar que a imagem da Companhia

---

27 O que pode ser percebido, por exemplo, no gosto que se tomou por produtos estrangeiros e pela incorporação de certo vocabulário, este adaptado para a fonética das línguas vernáculas europeias.

28 Curthoys, Ann; Lake, Marilyn (eds.), *Connected Worlds: History in Transnational Perspective*, Canberra, ANUE Press, 2006, pp. 6-7.

29 Gruzinski, Serge, *A Águia e o Dragão*. Lisboa, Edições 70, 2015, p. 115.



enquanto uma instituição muito bem centralizada, com uma rigidez militar, não condizia com a realidade dos problemas logísticos causados pelas imensas e desproporcionais distâncias, tanto no que diz respeito à comunicação como ao transporte. O autor reconhece ao longo do século XVII conexões que não passavam pela mediação de Roma. Para tanto, buscou os traços das mercadorias, do comércio e das pessoas envolvidas em tais atividades, bem como a circulação de informação entre as missões da China, Alemanha e México.

O objeto de estudo do autor foi o trajeto de cinquenta e três padres considerados como “viajantes globais”, ou seja, que estiveram ativos em mais de uma região desses três países, entre o ano de 1582 e 1701. Clossey também enfatizou que a distância geográfica, a dificuldade na comunicação e inclusive um certo sentimento nacional, para além de outras questões, acabaram por descentralizar a Ordem, muito mais do que a documentação oficial sugere. Uma das questões que o autor buscou tratar é justamente a rota que esses missionários tomaram para se chegar a essas missões e o esforço das autoridades envolvidas em regular o número e a origem dos missionários estrangeiros em seu território - questão que aparece, por exemplo, em um estágio avançado da missão japonesa, tendo em vista os conflitos que acabaram por surgir, ou se acentuar, entre missionários de origem castelhana e portuguesa.

Exemplo recente de uma publicação que tem como fundamento a comparação entre casos vivenciados na América e no Extremo Oriente da Ásia é o livro *A Águia e o Dragão* (2015), de Serge Gruzinski. Nele o autor buscou analisar os recursos e a execução de duas embaixadas: a visita de Tomé Pires enquanto representante da Coroa Portuguesa junto ao imperador chinês e a de Hérnan Cortés ao imperador asteca, em território mexicano. De fato, não há nada semelhante entre os dois imperadores, mas ambos, a partir de posições muito diferentes, dizem respeito à mesma história: a chegada dos europeus. No mesmo ano, Montezuma passa a lidar com os Espanhóis no México e Zhengde, o imperador chinês, entra em contato com alguns portugueses.<sup>30</sup>

O que vale ressaltar, e diz diretamente respeito à investigação aqui desenvolvida, é que não interessa uma comparação estrita entre a China e o México, tendo em vista que são regiões que realmente não respondem à mesma lógica. Trata-se de compreender a conjuntura da chegada dos europeus (ibéricos) nesses territórios, a fim de se conseguir trazer outras possibilidades de reflexão sobre vários dos elementos envolvidos nesse

---

30 Gruzinski, 2015, p. 115.

contexto: a reação dos nativos frente a esses europeus; a postura desses europeus frente à essa população; a adaptação das estratégias de contato a partir das experiências vividas; a circulação daquilo que veio a acontecer; o tipo de estabelecimento (ou apenas contato) que se pôde manter.

Nesse mesmo sentido, não interessa que aqui se faça estritamente uma comparação entre o Japão e o Brasil. Eram territórios que não tinham uma ligação direta, mas que faziam parte do mesmo conjunto a partir da campanha jesuítica que se desenrolou sob a autoridade do Padroado e da Coroa Portuguesa. Desse modo, o que nos interessa é compreender como se deu a instalação e os primeiros passos das missões fundadas em ambos os territórios, inserindo-as no panorama geral da embrionária campanha missionária empreendida pela Companhia de Jesus dentro e fora da Europa.

Por serem os pontos extremos de atuação e por responderem a dinâmicas e a condições praticamente opostas, podemos fazer um exercício de reflexão sobre a reação e reestruturação da própria Ordem diante da experiência vivenciada nos vários territórios. Assim, para essa análise foram selecionados dois casos extremos dentro do contexto da expansão do Império Português no século XVI, do qual ela estava intimamente dependente.

No Brasil a instalação da missão jesuíta fez parte do esforço empreendido pelo Rei no sentido de melhor controlar, administrar e ocupar o território, tendo em vista que os primeiros missionários jesuítas seguiram na mesma viagem que o primeiro Governador a atuar na região. Lidavam, assim, com a instalação de uma efetiva estrutura administrativa por parte da Coroa, bem como com uma comunidade portuguesa que já se fazia presente nessas terras há quase meio século. Claramente esses foram fatores que diretamente afetaram a própria missionação, inclusive por muitas vezes representarem interesses completamente conflitantes por aqueles despertados pelos padres - como a atuação junto à população indígena.

No Japão os missionários tiveram que lidar com a situação contrária. Na completa ausência de uma estrutura administrativa ou de qualquer apoio militar, os jesuítas se viram dependentes apenas das próprias forças. Nessas terras, eram eles os únicos europeus a se estabelecerem. Dessa maneira, vieram a "jogar" com o interesse e a curiosidade que despertavam nos líderes japoneses, tendo em vista que dependiam por completo de sua autorização para se instalar no território, até que pudessem chegar ao

ponto de efetivamente desenvolver a missionação. Desse modo, a atuação em território japonês foi sempre condicionada, restrita e controlada pelos grupos locais, tendo sido necessária a adaptação dos europeus àquele contexto para que conseguissem ali se manter. As regras, afinal, não eram as deles.

Também no livro de Leonard Cohen, intitulado *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia: 1555 –1632* (2009), se buscou não focar exclusivamente sobre uma única missão. O autor procurou, por outro lado, trazer uma visão composta sobre a região, com os seus aspectos interculturais e a rede de comunicação que existia dentro da própria Ordem para além dos limites regionais e culturais existentes. Dessa forma, Cohen elegeu trabalhar sobre as missões jesuítas na Etiópia, do ano de 1555 a 1632, a partir de uma perspectiva global das atividades missionárias promovidas pelos jesuítas, partindo de uma análise das estratégias da Companhia de Jesus e das consequentes respostas aos seus esforços em território etíope.

O caso particular apresentado pelo autor não se trata de um encontro entre cristãos e não cristãos - cenário de boa parte das missões -, mas sim um profundo conflito entre a cristandade etíope e o catolicismo romano, o qual ditava aquilo que acontecia em território europeu. O autor, com esse enfoque, buscou compreender o que havia de particular na missão da Etiópia em comparação com outras experiências da empresa jesuítica do mesmo período, percebendo que houve um interesse especial, ou ao menos específico, na região. A obra nos faz pensar se havia de fato um controle centralizado sobre as missões fora da Europa ou se a estratégia principal foi de fato a aproximação aos poderes locais e certo desmembramento administrativo. É uma reflexão de fato inevitável e fundamental dentro de uma visão global da campanha missionária desdobrada pelo mundo no século XVI: o quão central era a Igreja frente a esses espaços, ou mesmo a figura do Superior Geral, no caso particular da Companhia de Jesus.

Como exemplo de investigação sobre o trânsito existente entre as várias regiões, o qual por sinal se deu por muitas rotas e agentes, podemos destacar algumas obras. Para o caso oriental, com proeminência para o Japão, temos o artigo de Jorge Manuel Flores intitulado *Um império de objectos*, presente no catálogo de exposição *Os Construtores do Oriente Português* (1998) - um dos projetos que veio a ser desenvolvido no sentido de abordar as várias esferas dessa presença portuguesa no

continente asiático<sup>31</sup> -, no qual o autor buscou demonstrar o quanto a Coroa Portuguesa e o seu almejado Império se apoiaram em produtos e bens muito específicos provenientes dessa região, fator que determinou as relações e os interesses que ali foram mantidos.

Nessa mesma perspectiva, temos a tese de doutoramento de Alexandra Curvelo, *Nuvens Douradas e Paisagens Habitadas. A Arte Namban e a sua circulação entre a Ásia e a América: Japão, China e Nova-Espanha, c.1550-c.1700* (2008), na qual a autora identificou e analisou esse mesmo fluxo a partir especificamente do curso da denominada arte *namban* (arte japonesa do período que tinha como inspiração os europeus),<sup>32</sup> desde o território asiático até ao México.

Para o Brasil temos, dentre outros, o livro *Na trama das redes: política e negócio no império português, séculos XVI-XVIII* (2010), que, com organização de João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa, conta com diversas contribuições em torno da ideia de superação de uma relação binária entre o reino e a colônia, dando-se atenção à organização dos diversos grupos que se formaram nas áreas de ocupação portuguesa, grupos esses que mantinham uma relação entre si para além do controle exclusivo da Coroa. Também temos o livro *Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa, séculos XVI-XVIII* (2001), igualmente organizado por João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa, além de Maria Fernanda Bicalho, no qual o Império Português é visto enquanto uma rede (econômica, política, jurídica e social) a articular várias comunidades, sustentando poderes autônomos e interesses comerciais que nem sempre se encaixavam – levando em conta que o trânsito entre as partes desse império por vezes se sobrepunha ao próprio Reino.

Coleção de artigos que tem como fio condutor os aspectos sociais, políticos e econômicos de algumas das cidades onde o Império Português estabeleceu qualquer tipo de estabelecimento, numa escala que vai do Rio de Janeiro até Nagasaki, é a obra *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World* (2008), de Liam Matthew

---

31 Sobre um tratamento abrangente da presença portuguesa no Extremo Oriente, vide Marques, A. H. de Oliveira (ed.), *História dos portugueses no Extremo Oriente*, 5 vols., Lisboa, Fundação Oriente, 1998-2003. Especificamente sobre a circulação de objetos e o universo artístico, vide *As Artes Decorativas e a Expansão Portuguesa: Imaginário e Viagem*, Actas do 20o Colóquio de Artes Decorativas: 10º Simpósio Internacional, Lisboa, ESAD, 2010; Curvelo, Alexandra; Matos, Maria Antónia Pinto de; Carvalho, Maria João Vilhena de (coords.), *Da Flandres e do Oriente: escultura importada*, Lisboa, IPM, 2002.

32 Sobre os biombos *namban*, vide Pinto, Maria Helena Mendes, *Biombos Namban*, Lisboa, Instituto Português do Património Cultural, 1998; *Biombos Namban / Namban Screens*, Lisboa, Museu Nacional de Soares dos Reis, IMC, 2009.

Brockey,<sup>33</sup> onde o que se destaca é justamente a existência de muitos pontos em comum entre essas cidades, mesmo que elas corresponderem a realidades completamente dessemelhantes - diferentes configurações geográficas, formas de administração do território, interesses e indivíduos. A partilha de muitos elementos entre esses vários espaços traz à tona algo que de alguma maneira dialoga com a presente investigação: a existência de um modelo, nesse caso de um modelo de cidade imperial portuguesa, que se mantém apesar das especificidades de cada caso e do seu desenvolvimento peculiar.

Aplicando essa ideia à conjuntura brasileira temos a singular contribuição de Luiz Felipe de Alencastro, com a sua renomada obra *O trato dos viventes: formação do Brasil nos séculos XVI e XVII* (2000), onde o autor defendeu que a formação do Brasil só pode ser compreendida “fora do Brasil”. Com isso Alencastro quis dizer que, para além das delimitações do seu próprio território, o Brasil Colonial se compôs a partir da dinâmica própria do espaço compreendido como Atlântico Sul, baseando-se primordialmente no tráfico de escravos em contato direto com a costa ocidental da África, o que inegavelmente condicionou todas as instâncias da presença portuguesa na América, incluindo-se, como não poderia deixar de o ser, a atividade religiosa.

Nesse mesmo sentido, para o contexto asiático, é de inegável contribuição a obra de Sanjay Subrahmanyam *O Império Asiático Português, 1500-1700: Uma história política e econômica* (1995), na qual o autor, que trata de articular o caráter econômico da atividade portuguesa na Ásia ao administrativo, buscou demonstrar o quão ela não era inerte, fazendo mesmo parte desse outro universo e respondendo a toda uma demanda particular - afora outros títulos que são unanimidade ao se trabalhar com a temática em questão, como a obra de Luís Filipe Thomaz, *De Ceuta a Timor* (1994). Todas essas produções são extremamente representativas do esforço de formulação de macro-histórias que venham a desamarrar muitos dos nós e preencher muitas das lacunas sem resposta, ou ao menos não satisfatoriamente respondidas.

Dentro de uma visão ampla do Império Português é indiscutível a contribuição de Charles Ralph Boxer (*The Portuguese Seaborne Empire*, 1969), que fez escola e lançou discípulos, como J. A. R. Russell-Wood (*Um Mundo em Movimento - Os Portugueses na África, Ásia e América*, 1998), e exerceu influência sobre tantos outros

---

33 Para uma revisão crítica do livro, vide Costa, João Paulo Oliveira e, *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World, e-JPH* [online], 2009, vol.7, n.2, pp. 77-84. Disponível em: <[http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1645-64322009000200007&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-64322009000200007&lng=pt&nrm=iso)>. ISSN 1645-6432.

autores, como Laura de Mello e Souza, Evaldo Cabral de Mello, Ronaldo Vainfas, João Fragoso e Luiz Felipe de Alencastro. Todavia, as obras de Boxer se concentram primordialmente nas décadas de 60 e 70, tendo surgido desde então muitos outros questionamentos e revisões sobre o tema - caminho natural, especialmente no que diz respeito às novas abordagens no âmbito da História Cultural, que muito agregaram ao estudo da História Moderna.

Entre as coleções que têm como enfoque a experiência imperial em um longo espaço de tempo, e por seus diversos ângulos, temos a *História da Expansão Portuguesa* (1998-1999), dirigida por Francisco Bethencourt e Kirti Chaudhuri - da qual, tendo sido elaborada em cinco volumes, são do nosso particular interesse os números I e II, respectivamente "*A Formação do Império (1415-1570)*" e "*Do Índico ao Atlântico (1570-1697)*". Sob esse mesmo enfoque temos os livros *História de Portugal e do Império Português* (2010) de A. R. Disney, que tratou do território português e daqueles correspondentes ao expansionismo dividindo-os em dois volumes distintos, e a *História da Expansão e do Império Português*, de João Paulo Oliveira e Costa, Pedro Aires Oliveira e José Damião Rodrigues (2014), na qual se buscou abordar o expansionismo e a construção do Império enquanto processos históricos à escala mundial, tanto a partir do comércio e da estrutura administrativa dos vários territórios, como da missionação e do contato com outras populações. Em uma análise que abarca até ao século XX, se pôde constatar como o Império veio a se alterar, tendo em consideração que com o tempo ele deixou de ser especialmente marítimo para tornar-se efetivamente territorial.

No que tange especificamente à missionação, temos como exemplo a obra *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil, 1580-1620* (2006), de Charlotte de Castelnu-L'Estoile, que teve como objeto o projeto jesuítico desenvolvido no Brasil e, a partir dele, a orientação que foi dada para a conversão enquanto prática frente ao que ela significava no século XVI, nesse ambiente e para esse indivíduo. Orientando-se largamente pela antropologia, a autora constatou que a estratégia jesuítica para a conversão dos índios veio a se alterar significativamente na medida em que a conjuntura se transformava: modificação do cenário político dentro da Europa, reorganização da Companhia de Jesus, reformulação e investimentos da Coroa no Brasil, entre outros fatores. Nesse sentido, perante a dinâmica própria do expansionismo e da relação cultural que se estabeleceu, tornou-se um tópico recorrente

na historiografia, de perto apoiada pela antropologia, o dos discursos e confrontos dos europeus frente ao "outro" (ou aos "outros") – ou seja, às populações dos territórios com os quais passaram a conviver.<sup>34</sup> Esse "outro" sendo por si só uma categoria fluida e dependente do contexto no qual é analisada.

Sobre esse objeto em particular, algumas interpretações e conceitos trouxeram destacada contribuição. Serge Gruzinski, em *O pensamento mestiço* (2001), compreende em uma relação de mestiçagem uma contínua invenção e construção do outro, tendo em conta a apropriação e a reinterpretação cultural, visíveis, por exemplo, nas questões de ordem linguística: a partir do convívio, e das trocas necessárias para tal, surgiria uma mescla de símbolos, imagens e ícones, que fazem sentido necessariamente dentro do seu espaço e contexto específicos.

Quanto ao agente de interesse para a atual pesquisa, o missionário jesuíta europeu, mais pertinente ainda é o conceito de *passeurs*, utilizado por Gruzinski em *Passeurs culturels: Mécanismes de métissage* (2001). O autor ressaltou que é mesmo no século XVI que esse conceito pode ser compreendido em sua essência, correspondendo especificamente àqueles indivíduos que, em trânsito por diversas partes do mundo, disseminaram ideias, costumes, hábitos, tendências e gostos. Eles seriam mediadores por excelência entre o novo mundo que se apresentava e aquele de onde vinham, deixando para trás a posição deste outro espaço enquanto marginal, tornando-o, assim, um referencial regional - superando uma divisão dualista entre o centro e a periferia.

Com essa inspiração, um exemplo da aplicabilidade do conceito de mediação cultural para o caso específico do Brasil é a obra *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural* (2006), organizada por Paula Montero. O livro contém diversos artigos que, baseados nessa noção e em grande parte em uma abordagem antropológica,<sup>35</sup> para além de histórica, buscaram analisar a prática missionária em si e, a partir da relação que se estabeleceu entre missionários e indígenas, as transformações fruto desse encontro - que tiveram, inevitavelmente, consequências distintas para cada um dos lados.

---

34 Para o Brasil vide Raminelli, Ronald, *Imagens da colonização: A representação do Índio de Caminha a Vieira*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

35 Para uma visão antropológica acerca do pensamento indígena, vide Castro, Eduardo Viveiros de, "O Mármore e a Murta", In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

Com isso em conta, há que se ressaltar que a missionação em si foi pouco comparada. Como exemplo de uma proposta de comparação entre duas missões do contexto asiático temos o artigo *The Jesuit Missions in Japan and China: two distinct realities* (2001), escrito por Isabel Pina e publicado na revista *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*. A autora defendeu que por mais que nas duas missões se tenha adotado o modelo de acomodação cultural, o qual ganhou muito espaço entre os jesuítas além-mar - em contraponto com a visão eurocêntrica e conservadora pós-tridentina que imperava na Europa, e consequentemente em boa parte das missões -, bem como uma política de admissão de nativos, as particularidades locais acabaram por direcionar a missionação para caminhos distintos, tendo inclusive culminado em conflitos posteriores entre missionários das duas localidades - mesmo que a estratégia adotada na China tenha se baseado na experiência japonesa.

Porém, mesmo que em um primeiro momento fossem muito semelhantes, a adaptação no contexto chinês assumiu uma configuração singular no panorama da campanha evangelizadora empreendida pelos jesuítas, sendo marcada por profundas controvérsias. Como colocado pela autora, as variações do modelo que veio a ser seguido pelos missionários inferiram igualmente nas políticas jesuíticas. Pelas opções que foram feitas na China, a religião cristã adquiriu um contorno menos religioso, vindo a ser representada como doutrina moral e filosófica baseada na razão. Os conceitos teológicos, assim, seriam destinados àqueles que já tivessem passado por uma preparação, ou seja, os cristãos ou catecúmenos. Dessa forma, foram duas missões cujas estratégias, mesmo que fundamentadas em princípios comuns, acabaram por trilhar caminhos distintos, inclusive passando por sérias divergências entre si.

Sobre a elaboração de uma comparação a partir das experiências vividas em diferentes continentes temos a obra *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610: Expectations and Appraisals of Expansionism* (2013), de Ana Carolina Hosne - um dos poucos exemplos encontrados. A partir de duas figuras, os padres Matteo Ricci (1552-1610) na China e José de Acosta (1540-1600) no Peru, a autora explorou a adaptação que foi feita sobre a catequização a fim de torná-la inteligível e assimilável para o público local - tema recorrente nos estudos sobre o período, o como a adaptação se desenvolveu na prática da missionação. Todavia, como defendido pela própria autora, o livro não tratou de ressaltar apenas a relação existente entre as duas missões, mas



igualmente a forma como uma via a outra, reconhecendo como determinante a circulação de informações entre as partes e sua intersecção.

Até o momento, em estrito respeito à comparação entre a missão jesuíta encontrada no Japão e no Brasil temos a iniciativa de Daniele Frison, em sua tese de doutoramento denominada *The Nagasaki-Macao Trade between 1612 and 1618: Carlo Spinola S.J. Procurator of Japan* (2014). Tendo como foco de análise as funções do Procurador da Companhia de Jesus no Japão, Frison destinou um dos capítulos de sua tese especificamente para uma comparação com o caso brasileiro, nominando-o "*The Procurator in Brazil: a comparison for a better understanding*" (Capítulo V). Como definiu o autor, sendo a posição do Japão notadamente *sui generis* dentro do Padroado Português, se mostrou profícuo considerar o contraponto do caso brasileiro, também este muito singular, mesmo que não de maneira pormenorizada.

Assim, a presente pesquisa se encontrou em uma posição desafiadora, mas ao mesmo tempo estimulante, já que teve como objeto a análise da missão jesuíta no Japão e no Brasil em diálogo com a Europa, o que ainda estava por ser feito - apesar de ainda ser apenas um primeiro exercício nessa direção.

\* \* \*

Nos séculos seguintes a realidade e a administração dessas ocupações se configuraram de maneira completamente distinta daquilo que foi vivenciado ao longo do século XVI. Os missionários jesuítas passaram a contar com certo acúmulo de experiência e, conseqüentemente, com um maior conhecimento sobre as várias regiões. Da mesma maneira, passaram a lidar com a presença de europeus oriundos de outras partes, não apenas dos impérios ibéricos, com o investimento não apenas nas atividades marítimas, mas também terrestres, e com o surgimento de entidades que vieram a interferir diretamente naquilo que vinha sendo feito fora da Europa.

Até então, no século XVI ainda imperava uma verdade que parecia única e absoluta, fator que motivou aquilo que veio a ser feito ao longo deste século, tendo repercussões das mais diversas. As ofensivas que a Companhia começou a sofrer, com o conflito de políticas institucionais e de debates de caráter moral e religioso, passaram a ter um peso jurisprudencial, o que nos faz pensar: Havia variáveis dentro dessa equação?

Havia variações dentro da proposta de universalismo da Igreja Católica, que contemplasse essas outras realidades?

A expansão dos reinos ibéricos (europeia), bem como o esforço na mundialização do cristianismo, “[...] são tanto uma questão de destinos individuais como de política em grande escala. Mais uma questão de improvisos do que uma máquina bem oleada com objetivos programados”.<sup>36</sup> Afirmação que reforça a ideia de que por mais que se tratasse de um projeto em larga escala e de uma dinâmica de dimensão planetária, o processo de globalização dependeu em grande medida dos próprios indivíduos, não havendo propriamente um *modus operandi* que contemplasse todas essas realidades e que apresentasse soluções para todos os casos encontrados.

Tratando especificamente dos estabelecimentos portugueses no século XVI, é descabido pensá-los de maneira isolada e completamente independente, sem qualquer tipo de articulação. É certo que em muitos casos a administração de determinada ocupação se deu de maneira mais ou menos autônoma, ou mesmo sem quase diálogo com outras regiões, mas, de qualquer maneira, possuía prerrogativas e um referencial comuns. Nesse século, do Brasil ao Japão, a Coroa Portuguesa e a Igreja Católica, com especial destaque para a atuação da Companhia de Jesus, foram pontos de ligação dessa presença europeia fora do território europeu.

Nesse contexto, o termo «choque de civilizações» não exprime adequadamente aquilo que foi o contato dos europeus com as populações das várias partes do mundo. A palavra imprime a noção de encontro violento, brusco, de colisão. Com isso não se quer dizer que não houve conflitos ou situações de violência e hostilidade (houve, e muitos), mas sim reconhecer que se manteve um relacionamento (por mais ou menos tempo, mais ou menos frutífero), tendo sido possível certo convívio (condicionado pelas possibilidades de cada caso), permeado por mal-entendidos, desentendimentos e situações problemáticas, porém de muito intercâmbio. A questão é, o choque, o conflito, vem muito mais do convívio, do real contato, do que de uma rejeição à partida.

Para tanto, a História Comparada atenta às semelhanças e às diferenças nos ajuda a elucidar eventuais falsas causas locais, tornando possível visualizar, de outra maneira, a partir de uma mudança de abordagem e do confronto, as várias motivações a que tal processo estava sujeito, na medida em que são tiradas de seus quadros isolados.

---

<sup>36</sup> Gruzinski, 2015, p. 124.

Buscou-se com essa proposta a identificação e análise da contribuição individual de alguns padres que atuaram nas missões jesuítas do Brasil e do Japão, estes selecionados a partir de sua proeminência e relevância para o rumo que foi tomado pela missionação em cada uma dessas regiões. Compreende-se que, a esse tempo, a configuração que foi dada às ditas missões dependeu largamente da iniciativa desses indivíduos, mais do que de uma diretiva da Companhia de Jesus, da Igreja ou da Coroa.

A abordagem comparativa dos diferentes caminhos percorridos para se chegar à instalação da missão se mostra lógica para o desenvolvimento da proposta de entendimento dos diferentes modos de catequização e de concepção das conversões e da população a ser convertida. Especificidades de cada caso que podem contribuir para um melhor entendimento dos diferentes percursos da campanha jesuítica, bem como de suas consequências para cada localidade, incluindo-se nessa perspectiva aquilo que foi empreendido no próprio contexto europeu. Entretanto, mesmo com todo o potencial que apresenta, não há ainda um volume grande de estudos sobre o período que tratem especificamente dos contrastes entre culturas e as tendências de longo prazo,<sup>37</sup> o que poderia jogar nova luz a boa parte dos acontecimentos.

Os casos aqui tratados correspondem a situações concomitantes e paralelas. Não apenas no que diz respeito ao espaço de tempo que ocupam, mas igualmente pelo processo no qual se inserem e àquilo que representam dentro do quadro maior da globalização. São histórias paralelas e que dizem respeito, cada uma com a sua contribuição e com elementos particulares, à lógica da dinâmica mundial que então se alargava. Ou seja, por mais que no século XVI tenham seguido rumos distintos, e não necessariamente se tenham regido pelo mesmo ritmo, seu paralelismo não foi mera coincidência, mas antes decorreu de um processo comum: o contato com os europeus em várias regiões do mundo.<sup>38</sup>

A História Comparada se mostra uma reflexão simultânea atenta às semelhanças e às diferenças. Mas, tratando-se de duas realidades contíguas, fica outra indagação: como uma influência a outra, e como as duas, a partir da ligação existente, terminam por se transformar? Seguindo esse caminho, não devemos buscar simplesmente as

---

<sup>37</sup> Burke Peter; Hsia, Ronnie Po-Chia (orgs.), *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*, São Paulo, UNESP, 2009, p. 9.

<sup>38</sup> Gruzinski, 2015, p. 76.

especificidades de cada caso e a sua comparação, mas igualmente privilegiar as conexões existentes entre eles, mesmo que estas não sejam explícitas.

A partir desse viés, uma análise macro e comparativa, e de uma leitura minuciosa da produção existente sobre cada missão,<sup>39</sup> somada à realidade da Companhia de Jesus, da Coroa Portuguesa e da Igreja Católica na Europa,<sup>40</sup> se mostra possível jogar nova luz ao tema. Levando em consideração esse panorama, e a relação de algumas das obras para o estudo da História Moderna que de alguma forma dialogaram ou contribuíram para essa investigação - com especial destaque para o século XVI e, em específico, ao período de ocupação missionária no Japão e no Brasil -, fica claro que há uma necessidade de renovação, principalmente contando cada vez mais com propostas interdisciplinares que contribuam para o aprofundamento das pesquisas e para a sua diversificação.

A renovação das investigações sobre o período pode nos ajudar a desembaraçar, a elucidar esquemas ainda muito simplistas de alteridade, os quais acabam por resumir a relação que se manteve nessa mesma visão bipartida, sintetizada na divisão entre o “nós” e os “outros”. Superando-se esse esquema se poderá chegar a quadros mais complexos, e mais condizentes com a realidade à qual dizem respeito, já que “[...] a história global mostra que não há vencedores ou vencidos, e que os dominantes podem também ser os dominados noutra parte do mundo”.<sup>41</sup>

---

39 Para o Japão, vide Bourdon Leon, *La Compagnie de Jesus et le Japon (1547-1570)*. Lisbonne/Paris, Centre culturel portugais de la fondation Calouste Gulbenkian/Commission nationale pour la commemoration des decouvertes portugaises, 1993; *O século cristão do Japão*. Actas do Colóquio Comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão. Lisboa: CEPCEP/CHAM, 1994; Costa, João Paulo Oliveira e, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese de doutoramento apresentada à FCSH/UNL, 1998.

Para o Brasil, vide Leite, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2004; Couto, Jorge, *As Estratégias de Implantação da Companhia de Jesus no Brasil*, São Paulo, Instituto de Estudos Avançados, 1992.

40 Cf. Alden, Dauril, *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*, Stanford: Stanford University Press, 1996; *História Religiosa de Portugal*. Azevedo, Carlos A. Moreira (dir.), Lisboa, Círculo de Leitores, 2000-2002.

41 Gruzinski, 2015, p. 353.

## **PARTE I**

### **Dos antecedentes para a campanha jesuíta fora da Europa**

## Capítulo I - A Companhia de Jesus no Cenário Europeu

### *Um continente em ebulição*

A Europa da primeira metade do século XVI vivia um turbilhão de mudanças, adaptações e inovações que atingiam diretamente a vida cotidiana, tendo efeito sobre a mentalidade, o comportamento e os costumes - que largamente se atinham aos paradigmas do universo religioso. O pensamento teocêntrico e completamente preso ao referencial católico, próprio do período medieval,<sup>42</sup> gradualmente deu lugar à valorização da vida humana e da natureza. Nessa conjuntura, o homem passou a ser o protagonista dentro de uma escala de importância do mundo conhecido, característica do pensamento antropocêntrico. Essas transformações, vivenciadas dentro da Europa, se somaram ao contexto proporcionado pelo avanço das “grandes navegações”, que acabaram por promover profundas modificações na sociedade europeia - tratando-se em uma primeira fase especialmente da sociedade ibérica -, com a diversificação de ideias, gostos, produtos, gentes e interesses.<sup>43</sup>

---

42 Sendo um momento de transição, marcado por uma brusca mudança sobre o conhecimento e o relacionamento com o mundo, são verificáveis não apenas transformações como igualmente permanências. Um mundo que se abre ao mesmo tempo em que resiste. Nesse sentido, nem todos aderiram aos novos ventos, tendo havido aqueles que se detiveram aos velhos paradigmas. Cf. Goff, Jacques Le, *O Homem Medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

43 A circulação entre os vários continentes por via marítima, tendo sempre como ponto de ligação a Europa, foi acompanhada pelo deslocamento das várias gentes presentes nas rotas estabelecidas. Não se deve apenas considerar que nativos de outros territórios passaram a fazer parte do universo europeu (seja apenas por meio das notícias que chegavam dando conta das outras populações, como pela efetiva entrada de alguns desses indivíduos na Europa), como também que europeus se lançaram nessas viagens não voltaram ilesos, não eram mais os mesmos, tendo sido confrontados com toda uma sorte de elementos tão distantes do seu próprio mundo. Nessa mesma circulação vieram produtos dos mais diversos, dentre os quais receberam destaque aqueles com algum valor artístico. Por exemplo, os objetos de valor artístico vindos do Oriente tinham ligação à vida cotidiana dos europeus, tendo-se adaptado tipologias europeias à estética e aos materiais locais (cadeiras, oratórios, mesas e secretárias) - para o que as ordens religiosas acabaram por desempenhar um papel determinante, já que estimularam um hibridismo artístico, ao buscar nos artistas locais a confecção dos acessórios e artigos para a evangelização. Cf. Curvelo, Alexandra; Moreira, Rafael, "A circulação das formas: Artes portáteis, arquitetura e urbanismo", In, *História da Expansão Portuguesa*, vol.2: Do Índico ao Atlântico (1570-1697), Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, pp. 532-70.

A esse respeito, entre os dias 24 de fevereiro e 9 de abril de 2017 foi realizada no Museu Nacional de Arte Antiga em Lisboa a exposição "A Cidade Global". A exposição teve como fio condutor a cidade de Lisboa no século XVI, compreendida como a cidade mais global da Europa do Renascimento. A obra que deu base à exposição foi uma pintura comprada por Dante Gabriel Rossetti, em que está retratada a Rua Nova dos Mercadores, com a representação de mercadores, músicos, gentes e produtos da África, Ásia e do Brasil. As comissárias dessa exposição foram as historiadoras Annemarie Jordan Gschwend e Kate Lowe, que em 2015 haviam editado o livro *The Global City: On the Streets of Renaissance Lisbon*, Paul Holberton Publishing, 2015.

Esse período foi profundamente marcado pelo Renascimento, movimento cultural e intelectual surgido na Itália no século XV e expandido pela Europa.<sup>44</sup> O Renascimento foi, assim, um fenómeno europeu, que acabou por ser sentido em cada país de maneira um tanto particular. Foi concretamente um movimento que se configurou a partir de fenómenos distintos surgidos no continente, como foi o caso da imprensa na Alemanha, da pintura em perspectiva surgida na Flanders, do conhecimento geográfico possibilitado pelo expansionismo marítimo português e do humanismo nascido em Itália.<sup>45</sup>

Foi especificamente com a difusão da corrente de pensamento Humanista<sup>46</sup> que se passou a destacadamente enaltecer a razão do homem, a experiência do indivíduo e a evidência empírica enquanto elementos privilegiados da vida em sociedade. Afastava-se, assim, do mundo dominado plenamente pelo elemento espiritual e sobrenatural, para ser dado espaço à racionalidade e ao conhecimento científico. Essas novas correntes indiscutivelmente tiveram efeito nas várias instâncias da vida humana, desde a cultura, à organização social e política.

Tratava-se de um resgate dos referenciais estéticos e filosóficos greco-romanos, os quais valorizavam fundamentalmente as características do homem, da natureza, o conhecimento, o saber e o juízo. Logo, o contexto vivenciado no século XVI se distanciava em definitivo daquele próprio à sociedade medieval. O mundo se mostrava muito mais diverso e heterogêneo. As velhas explanações que levavam em conta exclusivamente o aspecto divino, espiritual, e a hierarquia social profundamente estratificada, davam margem a outras possibilidades de percepção e de ação. Mesmo que ainda fossem mantidos boa parte dos antigos preceitos, a nova configuração

---

44 Esse foi um movimento que cunhou a passagem do referencial medieval para a modernidade, tendo marcado profundas rupturas na etiqueta social, sendo que a cultura de corte e os códigos cavaleirescos passaram a conviver com o universo próprio à burguesia ascendente. A Itália foi a matriz do movimento renascentista, tendo sido onde ele alcançou maior destaque e peso. Todavia, manifestações renascentistas de grande importância também ocorreram na Inglaterra, Alemanha, Países Baixos, Portugal e Espanha - mesmo que haja quem discorde que se possa considerar uma manifestação do renascimento para fora da Itália. Cf. Delumeau, Jean, *A Civilização do Renascimento*, 2 vols. Lisboa: Editorial Estampa, 1984; Serrão, Joaquim Veríssimo, *Figuras e Caminhos do Renascimento em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.

45 No CHAM há uma linha temática justamente denominada “A Europa do Renascimento, os Velhos e os Novos Mundos”. Nos dias 21 e 22 de outubro de 2014 foi promovido pelo CHAM, na FCSH/UNL, o Workshop “*Renascimento(s) em Portugal ou Renascimento português?*”, a fim de que se pudesse debater o modo como este movimento cultural foi vivenciado em Portugal.

46 Cf. *História Religiosa de Portugal*, vol. 2: Humanismos e reformas. Coordenação de João Francisco Marques e António Camões Gouveia, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000-2002.

mundial, servida pela circulação acima referida - de pessoas, coisas e pensamentos -, demandou cada vez mais abertura.

Tomando em conta o panorama mundial que o expansionismo marítimo ibérico proporcionou, foi no século XVI que essa descoberta, do mundo e do homem, acabou por assumir uma dimensão sem precedentes. Com a circulação de pessoas, de informações e de produtos, não havia como a Europa se manter a mesma, tendo-se feito sentir com maior intensidade no sul do continente. Não é por menos que em Portugal e em Castela esses mesmos movimentos vieram a tomar muita força, já que eram por primazia os líderes no lançamento do expansionismo marítimo para outros continentes.

No continente europeu o universo religioso ainda imperava sobre as várias instâncias da vida humana. Contudo, as novas correntes de pensamento impactaram inclusive a predominância quase total da Igreja Católica, tendo-se aberto espaço para a dissidência de outras vertentes cristãs. Essa abertura correspondeu no princípio do século XVI à propagação da Reforma Protestante, liderada por Martinho Lutero.<sup>47</sup>

Lutero, monge da Ordem de Santo Agostinho e professor de teologia, promoveu uma revolução no mundo católico ao contestar várias tradições da Igreja e pontos da doutrina. Dentre as práticas contestadas estava o comércio de indulgências, mas também a concepção de que a salvação só poderia ser alcançada pela fé em Cristo (*sola fide*), e não pela prática de boas obras ou por qualquer tipo de engenho humano. No mais, o poder papal foi diretamente contestado, tendo-se renegado toda a hierarquia eclesiástica - fundamentos basilares do mundo católico.

Pela Reforma Protestante foi defendido o caráter subjetivo do indivíduo. Assim, o relacionamento e contato com Deus dependeria da posição e do juízo individual em relação à sua fé. A Igreja não deveria interceder no diálogo da pessoa com Deus, e tampouco teria ela o poder de conceder a salvação. Era, assim, a primazia da valorização da experiência individual, do reconhecimento da individualidade dos homens.

Em resposta a essa denegação, a Igreja Católica promoveu uma Contrarreforma, também denominada de Reforma Católica. Foi uma reação ao avanço protestante que

---

47 Cf. Febvre, Lucien, *Martinho Lutero, um destino*. Tradução de Dorothée Bruchard, São Paulo, Três Estrelas, 2012; Chaunu, Pierre, *O Tempo das Reformas (1250 – 1550): história Religiosa e Sistema de Civilização*. Vol.1 - A Crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, 1975; Monteiro, Rodrigo Bentes, As Reformas religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico. In *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 23, n. 37, 2007.



repercutiu inclusive política e militarmente em todo o território europeu, tendo implicado diversos conflitos (inclusive guerras), sendo que alguns países adotaram a nova vertente e outros se mostraram extremamente resistentes ao seu avanço. Inclusivamente, essa reação por parte da Igreja provocou uma reformulação da sua própria estrutura, como foi o caso da oferta de uma educação diferenciada aos sacerdotes, com o estabelecimento de seminários, e uma nova exigência para com os bispos, que passaram a ter que residir dentro das suas dioceses.

A Contrarreforma buscou fazer frente ao discurso protestante, valorizando e enaltecendo os fundamentos do catolicismo. Essa resposta acabou por assumir um tom conservador e repressivo, o que se fez sentir, por exemplo, na publicação de uma lista de livros proibidos (*Index Librorum Prohibitorum*, 1559), a ser constantemente atualizada, e na atividade do Tribunal do Santo Ofício,<sup>48</sup> a denominada Inquisição, responsável por julgar e punir os casos considerados como heresia.

Essa reação também se desdobrou globalmente em uma maior militância. Nesse sentido, as ordens religiosas a atuarem dentro e fora da Europa tiveram um papel determinante no projeto de restabelecimento e crescimento da Igreja Católica. A Companhia de Jesus, fundada mesmo em meio a essas disputas, surgiu como uma resposta de apoio à Igreja. A Ordem rapidamente se tornou uma das grandes promessas para a cristandade que se esperava formar nas várias regiões, respondendo diretamente ao projeto de uma Igreja universal. Assim, contando com o apoio do rei de Portugal, que intensamente investiu no trabalho religioso a ser desenvolvido nos territórios sob sua atividade, desde o Brasil até o Japão veio a ser cobrada dos jesuítas uma atenção especial ao público nativo, na expectativa de que se aumentasse a comunidade cristã.

---

48 D. João III por vários anos buscou a instituição do Tribunal do Santo Ofício em Portugal. No ano de 1532 o Rei acabou por ter os seus desejos atendidos pelo papa Clemente VII. Com muito custo, e também em meio a muitas controvérsias, o Tribunal do Santo Ofício foi instituído em Portugal a partir da bula *Cum ad nihil magis*, de 23 de Maio de 1536. Sendo uma entidade de caráter régio e também eclesiástico, acabava por reforçar a centralização do poder real bem como a sua autoridade sobre as questões religiosas. O Tribunal do Santo Ofício estendeu a sua ação a todo o país e a quase todos os territórios submetidos à Coroa Portuguesa no longo período da sua existência (1536-1821). Para efeitos do exercício do poder inquisitorial, as diferentes regiões do Reino estavam sob a autoridade dos tribunais de Lisboa, de Coimbra e de Évora. As ilhas do Atlântico, o Brasil e os territórios portugueses da costa ocidental de África, dependiam do tribunal de Lisboa e os da costa oriental africana dependiam do tribunal de Goa, criado em 1560. Cf. Prosperi, Adriano; Agnolin, Adone (orgs.), *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. 1. ed. São Paulo, EDUSP, 2013; Vainfas, Ronaldo, *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997; Cunha, Ana Cannas da, *A Inquisição e o Estado da Índia*, Origens (1539-1560). Lisboa, Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, 1995; Paiva, José Pedro, *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

Com o tempo, a proposta de Lutero ganhou cada vez mais corpo e voz, tendo sido oficialmente adotada por alguns governos e prevalecido em algumas regiões. Esses movimentos, reformistas e contrarreformistas, acabaram por moldar o mundo de então, tendo igualmente atingido a presença dos europeus nos outros continentes. Nesse cenário, acabaram por sobressair duas posições muito distintas, a daqueles que apoiavam as novas vias e a daqueles atados às antigas práticas, mais conservadores. Essa polarização atingiu diretamente tanto os indivíduos que desse processo fizeram parte, como igualmente as comunidades locais e governos envolvidos. Frente a esse cenário, o cristão europeu do século XVI passava por um questionamento da sua identidade, confronto que se intensificou a partir do contato com outras culturas.

Isto posto, há que se ressaltar que o século XVI não apenas foi um período particularmente conflituoso na história religiosa da Europa por conta do surgimento e da disseminação do protestantismo, mas também pelo enaltecimento de profundas divisões dentro do próprio mundo católico.<sup>49</sup>

Desse modo, não apenas algumas ordens acabaram por tomar medidas e assumir uma postura distinta frente ao cenário desfavorável que se apresentava, a fim de se adaptar de alguma maneira aos novos tempos, como o ambiente de inquietação também deu abertura e estimulou a formação de novos grupos religiosos, como foi o caso dos Teatinos (1524), Barnabitas (1533) e Jesuítas (1540).

### *Uma Ordem fruto do seu tempo*

Nesse contexto, levando em conta que as ordens mais antigas também passaram por uma renovação, cada grupo religioso acabou por se associar ou assumir para si uma bandeira, algo que os definisse frente aos demais. Se para uns a pobreza era a sua principal marca, como no caso dos franciscanos, para os jesuítas a obediência foi a palavra fundamental,<sup>50</sup> assim como a exigência da sua formação educacional, que deveria contar com ao menos oito anos de instrução universitária.

---

49 Alden, 1996, p. 21.

50 Lacouture, Jean, *Os jesuítas*. Lisboa, Estampa, 1993, p. 123.

O grupo que veio a formar a Companhia de Jesus se colocou à disposição do Sumo Pontífice, em Roma, com o pronunciamento de um voto extraordinário. Passaram então a proferir o voto de obediência ao Papa, para além dos votos de castidade, pobreza e obediência, característicos de todos os religiosos. Com esse voto se colocavam plenamente sob a autoridade da Santa Sé, comprometendo-se a aceitar as missões destinadas a eles, onde quer que fosse. No ambiente de negação da hierarquia eclesiástica e da autoridade papal acima referidas, e da resposta da Igreja Católica frente à Reforma, as bandeiras da obediência e disciplina assumidas pelos jesuítas se mostraram de imenso valor. Assim, no reconhecimento da versão revisada da *Fórmula do Instituto*, aprovada pelo papa Júlio III em 1550, foram reconhecidos como seus principais objetivos “[...] a defesa e a propagação da fé e o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristãs” - propósitos a serem seguidos não apenas dentro da Europa.

A Companhia de Jesus (*Societas Iesu*) nasceu no ambiente universitário parisiense, tendo sido criada no ano de 1534 por determinação de um grupo de jovens estudantes da Universidade de Paris. Dentre os membros fundadores se encontravam Ignácio de Loyola (1491-1556), seu principal líder, Francisco Xavier (1506-1552), Pierre Fabre (1506-1547), Simão Rodrigues (1510-1579), Diego Laínez (1512-1565), Alfonso Salmerón (1515-1585) e Nicolau Bobadilla (1511-1590).

A questão concreta da fundação de uma ordem religiosa não se impôs ao grupo desde o princípio. Foi gradativa e demorou certo tempo de maturação. Antes disso, sua atenção se detinha muito mais à discussão sobre a coesão do grupo, a disciplina e aos votos de obediência<sup>51</sup> - como mencionado, característica basilar do ser jesuíta. Essa constatação exprime a ainda inexistência de uma constituição definitiva para reger o grupo, o qual acabou por posteriormente tomar posição e assumir ou rejeitar determinadas questões apenas no decorrer da sua atividade.

No tempo em que esses estudantes frequentaram o Colégio de Santa Bárbara, na Universidade de Paris, o instituto era dirigido pelo humanista e pedagogo português Diogo de Gouveia (1471-1557),<sup>52</sup> que desempenhava a função de Principal (Reitor). Nesse meio, o grupo também veio a entrar em contato com outros humanistas portugueses do período - o Colégio de Sta. Bárbara se tornou por primazia um reduto

---

<sup>51</sup> Lacouture, 1993, p. 107.

<sup>52</sup> Esse ambiente será melhor tratado no próximo capítulo.

português em Paris -, como o teólogo Jerônimo Osório (1506-1580),<sup>53</sup> que veio a desempenhar um papel determinante na instalação e organização da Ordem em Portugal e nos territórios sob sua autoridade.

É necessário sublinhar que o grupo que se formou à volta de Inácio de Loyola era constituído por indivíduos que se poderiam considerar como intelectuais - tal como Lutero e os seus companheiros. Tendo-se reunido no seio universitário parisiense, capital intelectual do ocidente embebida no pensamento humanista, eles receberam sobretudo uma formação filosófica e literária. O que nos faz pensar que, mesmo antes da fé, foi a busca pelo saber, pelo conhecimento, que os uniu.<sup>54</sup> Apesar dessa particularidade, o projeto educacional não foi a priori assumido como bandeira jesuíta - mesmo que com o tempo ele se tenha tornado uma das suas principais frentes de atuação.

Desse modo, o grupo se formou em pleno movimento contrarreformista e foi efetivamente reconhecido como uma das principais esperanças para a revitalização do catolicismo dentro da Europa, bem como para o aumento da cristandade nos territórios extraeuropeus. Todavia, por mais que a nova ordem tenha recebido a atenção e suporte por parte do papa Paulo III - que desempenhou a função de 1534 até o ano de sua morte, em 1549 -, o responsável pelo seu reconhecimento, o mesmo não se pode dizer de todos os seus sucessores.

Nesse sentido, a Companhia de Jesus surgiu a partir do investimento da Igreja Católica em se renovar, muito em virtude da ameaça constante causada pela Reforma Protestante. Além disso, se alimentou das transformações de cunho político, econômico, social e cultural vividas no contexto europeu, caso do caráter religioso assumido como uma das bases do projeto expansionista das coroas ibéricas.

Alguns dos membros do grupo se encontravam em Roma no ano de 1538, já que lá permaneceram por não ter sido possível realizar a peregrinação até Jerusalém - o que demonstra que a pregação junto aos infiéis, ou seja, a outros povos, foi desde o princípio um dos seus principais objetivos. Desse modo, permaneceram em Itália à disposição do Papa. Com isso em consideração, a Companhia de Jesus veio efetivamente a tomar corpo em território italiano, ao passo que foi ali que o plano inicial

---

53 Cf. Pina, Isabel; Gomes, Ana Cristina Costa, "Dos Mares da China ao Porto de Lisboa. Narrativas Portuguesas da China de D. Jerônimo Osório a Tomás Pereira" in *Memórias* 2015, XLV, Lisbon, Academia de Marinha, 2016, pp. 347-364.

54 Lacouture, 1993, p.54.

de peregrinar à Terra Santa acabou por dar espaço à promoção da missionação na escala em que se configurou, principalmente a partir do apoio da Coroa Portuguesa. Em uma carta escrita no dia 23 de novembro de 1538<sup>55</sup> desde Roma, Inácio de Loyola se comunicou com Diogo de Gouveia, então a atuar na Universidade em Paris:

“Há poucos dias chegou o vosso mensageiro com carta para nós. Por ela soubemos notícias vossas e vimos quão boa lembrança guardais de nós, bem como o zelo que vos faz sedento da salvação das almas dispersas por vossa Índia, onde as messes já lourejam. Oxalá pudéssemos satisfazer a vós e às nossas almas que sentem o vosso zelo. Mas existem alguns obstáculos que impedem corresponder não só aos vossos desejos, mas também aos de muitos outros.”<sup>56</sup>

O rumo que tomariam ainda não estava muito claro, ainda mais tendo em conta que não haviam passado de fato pela aprovação papal. De todo modo, já nesse momento se manifestava claramente o interesse despertado no rei D. João III no envio de religiosos ao território indiano, o qual então recebia um grande investimento e atenção por parte da Coroa Portuguesa. A obediência jesuíta ainda respondia apenas à autoridade da Santa Sé - posteriormente estariam igualmente sob autoridade do rei português. Como tal, a esse chamamento Inácio de Loyola respondeu que, sendo da vontade do Papa, iriam de bom grado para onde quer que fosse.

“Compreendereis isto pelo que vou dizer-vos. Todos quantos estamos reunidos nesta Companhia estamos oferecidos ao Sumo Pontífice, pois é o senhor de toda a messe de Cristo. Por esta oblação lhe prometemos estar prontos para tudo quanto dispuser de nós em Cristo. Assim, se ele nos enviar aonde nos convidais, iremos alegremente. A causa desta nossa resolução, que nos sujeita ao seu juízo e vontade, foi entender ter ele maior conhecimento daquilo que convém ao cristianismo universal.”<sup>57</sup>

---

55 A carta referida nesse fragmento diz respeito ao contato feito por parte de D. Pedro Mascarenhas, então embaixador do rei D. João III junto à Santa Sé, em que tratava da ida de alguns missionários à Índia, desejo manifestado pelo monarca. Original em latim.

56 Coelho, António José (org.), Santo Inácio de Loyola, *Cartas*, Braga, Editorial A. O., 2006, pp. 65-66.

57 Loyola; Coelho (org.), 2006, pp. 66.

Nessa perspectiva, seria a partir da disciplina e obediência completa ao Papa, ao se disporem sob “seu juízo e vontade”, que serviriam ao bem do cristianismo universal. A Igreja Católica era por princípio uma Igreja de cunho universal, terminação que tomou outra dimensão durante esse período, dada a nova configuração do cenário mundial. Ao se projetar para fora da Europa, simultaneamente em diversos territórios, seria a reverência e o acatamento completo ao Sumo Pontífice que permitiriam essa universalidade à Igreja, da cabeça aos seus muitos membros.

Somente no ano de 1539 é que houve um pedido formal por parte de alguns de seus membros para que o Papa considerasse autorizar a fundação da nova Ordem. A aprovação oral foi dada pelo papa Paulo III logo no mesmo ano, mas a bula papal foi emitida apenas em 1540, tendo sido enquadrada enquanto “*Regimini militantis Ecclesiae*”.<sup>58</sup> O Pontífice aprovou oralmente, no dia 3 de setembro de 1539, a *Fórmula do Instituto da Companhia de Jesus*, a que se seguiu a sua confirmação, a 27 de setembro de 1540. Este documento corresponde a cinco capítulos nos quais são tratados pontos essenciais sobre o modo de proceder da Companhia, tendo sido a base para a posterior elaboração das suas *Constituições*.

“Esta mínima Congregação ao ser fundada foi chamada pela Sé Apostólica Companhia de Jesus. Aprovou-a primeiramente o Papa Paulo III de feliz memória, no ano de 1540. Foi depois confirmada pelo mesmo Pontífice, em 1543, e por seu sucessor Júlio III, em 1550. Dela se faz ainda menção em vários Breves e Letras Apostólicas, concedendo-lhe diversas graças, que pressupõem uma ampla aprovação e confirmação.”<sup>59</sup>

A *Fórmula do Instituto* (*Formula Instituti*) continha as regras fundamentais para a atividade da nova Ordem, porém, não se tratava de um conteúdo fechado, de um documento concluído - o que o fragmento anterior bem demonstra. A própria publicação passou por revisões e foi confirmada novamente em 1550, sob uma nova versão. Até a efetiva elaboração e consequente autorização das *Constituições*

---

58 Termo em latim que significa Governo da Igreja Militante. Essa bula, que foi promulgada pelo Papa Paulo III em 27 de setembro de 1540, acabou por limitar o número possível de membros (60). Outras bulas expedidas posteriormente, mediante o seu fortalecimento e renome, derrubavam a imposição de restrição ao número de membros.

59 *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*, Edições Loyola, 2004, p. 45.

decorreram mais alguns anos. Essa situação demonstra o quanto o novo grupo ainda estava a se estruturar enquanto ordem religiosa e a determinar o seu caminho, o que só pôde ser feito efetivamente no correr de sua ação.

### *A definição das suas bases*

O movimento contrarreformista, gerado pelo cenário de contestação de certas práticas da Igreja Católica e pela perda de espaço frente ao alastramento do protestantismo, acabou por propiciar uma resposta de cunho conservador que teve como grande expoente a organização do Concílio de Trento.<sup>60</sup> Quando da sua reunião a Companhia de Jesus já havia sido oficialmente fundada e reconhecida, no entanto, ainda estava a dar os seus primeiros passos - dentro e fora da Europa. Dessa maneira, os jesuítas participaram ativamente da sua realização, bem como foram embebidos pelas discussões nele levantadas, tendo em vista que os dois foram fruto do mesmo clima em efervescência.

Esse concílio ecumênico foi reunido de 1545 a 1563 na cidade de Trento, localizada a sul do Sacro Império Romano-Germânico e norte de Itália. Teve como principal motivação questões de grande preocupação por parte da Igreja: a reconquista das áreas tomadas pelos protestantes - tratando-se mais especificamente do contexto europeu - e a administração mais adequada e efetiva dos territórios nos quais ainda predominavam. O interesse fundamental era o controle dos espaços para que a corrente protestante não se alastrasse e ganhasse ainda mais força. Para tanto, a missão, dentro e fora do contexto europeu, acabou por se mostrar uma ferramenta extremamente promissora, e passou por receber cada vez mais investimento e incentivo.

Nesse sentido, no que diz respeito ao alcance da Igreja Católica em meio ao projeto de mundialização do cristianismo, é necessário indagar a repercussão que as determinações tomadas a partir do Concílio, que impactaram diretamente a Santa Sé, tiveram dentro e fora da Europa. Mesmo que uma das suas principais questões tenha

---

60 Cf. Prosperi, Adriano, *El Concilio De Trento. Una Introduccion Historica*. Junta de Castilla y Leon, 2008; Gouveia, António Camões; Barbosa, David Sampaio; Paiva, José Pedro (coord.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa / Centro de Estudos de História Religiosa / Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2014.

sido a definição de padrões e procedimentos universais que viessem a reger o espaço religioso da maneira mais uniforme possível, bem como a vida dos religiosos e a cristandade em todos os territórios, esse controle poucas vezes se mostrou completamente eficiente. A missionação necessariamente dependeu da negociação e da interação dos religiosos com as populações dos vários espaços em que passaram a atuar, e de fato foi essa mesma negociação que permitiu que eles se mantivessem e alcançassem algum espaço de atuação, do Brasil ao Japão. Não havia como esse ser um processo unilateral, sendo necessariamente dialético.<sup>61</sup>

O fato é que o Concílio de Trento acabou por centralizar reformas profundas no seio da Igreja Católica. Essas reformas reverberaram na organização e na prática de algumas ordens já existentes - como agostinianos, dominicanos e franciscanos -, muito a partir de um impulso de “purificação” da Igreja, no sentido de ajustar aquilo que não condizia ao desejado, como também na abertura para o reconhecimento de novos grupos, como foi o caso dos jesuítas.<sup>62</sup>

Tendo o Concílio se reunido a partir de 1545, alguns dos padres jesuítas em território europeu foram destacados para acompanhá-lo. Entre o grupo enviado se encontravam os padres Diego Laínez, Afonso Salmerón e Pedro Fabro (três dos padres fundadores da Companhia). Em uma carta remetida “Aos Padres enviados a Trento”, escrita em Roma no ano de 1546, Loyola se manifestou em relação a importância dos missionários estarem preparados para os debates então em pauta:

“Assim como muito se ganha em conversar e tratar muitas pessoas para a saúde e proveito espiritual das almas com o divino favor, assim, pelo contrário, em tal conversação, se não formos vigilantes e favorecidos de Nosso Senhor, muito se perde da nossa parte, e às vezes da parte de todos. E já que, pela nossa profissão, não nos podemos escusar de tal conversação, quanto mais formos prevenidos e de alguma forma preparados, tanto mais iremos tranquilos no Senhor nosso.”<sup>63</sup>

A prontidão e o preparo para lidar com os debates a serem travados com os opositores ao catolicismo esteve sempre presente no discurso da Companhia de Jesus,

---

61 Costa, João Paulo Oliveira e, “A diáspora missionária”, In Azevedo, Carlos M. (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 2, 2000, pp. 255–311.

62 Alden, 1996, p. 3.

63 Loyola; Coelho (org.), 2006, p. 271.



dentro e fora da Europa. Por exemplo, no Japão os missionários referiam constantemente sobre a limitação que causava o não profundo conhecimento da língua local nas 'disputas' que eram travadas com os *bonzos* (monges) budistas.

Por mais que já tivessem sido iniciadas discussões em torno da sua apropriada formulação, como foi anteriormente dito, as *Constituições* jesuítas demoraram certo tempo a serem publicadas. Uma primeira versão foi reconhecida e aprovada no ano de 1558, ou seja, dezoito anos após a autorização da fundação da Companhia. No prólogo da primeira edição das *Constituições* consta uma carta intitulada “Aos queridos irmãos em Cristo da Companhia de Jesus”, escrita em Roma no ano de 1559, cuja autoria é atribuída ao padre Pedro de Ribadeneira (1527-1611),<sup>64</sup> professor, escritor e historiador muito próximo a Ignácio de Loyola. Reconhecendo a demora na sua elaboração, escreveu o padre:

“Eis, por fim, caríssimos Irmãos em Cristo Jesus, o que com tanto desejo todos esperávamos, as Constituições de nossa Companhia, completamente terminadas e promulgadas. Saem com um atraso indesejado, que se justifica, porém, por importantes motivos. Ele permitiu que fossem redigidas depois de uma reflexão mais madura e com maior devoção e cuidado e comprovadas por uma mais longa experiência, que garante a sua futura eficácia. A Sé Apostólica tinha concedido à Companhia, no próprio documento que a instituiu e confirmou, autorização para fazer Constituições, que, uma vez aprovada por ela, fossem consideradas automaticamente aprovadas e confirmadas com Autoridade Apostólica. A Companhia, por sua vez, que estava então dispersa pelas várias regiões do mundo, tratando de assuntos de suma importância relativos à fé e à vida cristã, confiou com muito acerto a tarefa de escrever e propor as Constituições àquele que a havia iniciado, nosso fundador, Padre Inácio, de santa memória, que para isso permanecia em Roma.”<sup>65</sup>

Nesse fragmento aparece algo que acompanhará fortemente os jesuítas nessas primeiras décadas de sua existência: o reconhecimento da necessária maturação e experiência para que se pudesse garantir o sucesso da sua ação. Sendo um grupo tão

---

64 Ou Rivadeneyra. Jesuíta e intelectual de origem espanhola. Em Itália entrou para o grupo de Loyola, tendo estudado Artes e Teologia e posteriormente ensinado retórica no Colégio Jesuíta de Roma. Foi autor de uma biografia sobre Inácio de Loyola, intitulada *Vita Ignati Loyolae* (1572).

65 *Constituições*, 2004, p. 19.

jovem, sem um estatuto definitivo, seria a experiência e o correr das suas atividades que dariam respostas a partir da sua meditação, da ponderação daquilo que vivenciavam.

No completo desconhecimento e diante da circulação das informações, não havia como se ter uma apreciação muito clara daquilo que os missionários estavam a passar. Se essa dificuldade já se fazia sentir no Brasil, o quanto mais não era sentida no caso do Japão. Tendo partido da Europa com as mesmas instruções e determinações, os missionários se confrontaram, de um extremo ao outro, com a inaplicabilidade de muitos dos seus fundamentos. Tomando como exemplo os dois casos aqui selecionados, os do Brasil e do Japão, mesmo quando se adotou o mesmo tipo de estratégia para ambas as missões, foram feitas adaptações condizentes à realidade local.

Nesse sentido, por exemplo, a acomodação cultural no Japão partiu da aproximação à elite local e da adoção de um comportamento o quanto mais japonês possível, inclusive com a predominância da língua japonesa. Já no Brasil a mesma abordagem partiu da tolerância de alguns hábitos e da adaptação do culto e das pregações ao modo nativo, com a incorporação das músicas e danças indígenas, para que se tornasse a pregação mais atraente e apelativa.

Na escala de dimensões globais na qual vieram a atuar, tendo-se passado um curto espaço de tempo desde a sua fundação, não havia como muitas das situações serem previstas, e essas dificuldades foram de fato reconhecidas.

“Assim, com grande esforço, elaborou as Constituições em todas as suas partes, até completá-las totalmente [Loyola]. Mas, com a admirável prudência e singular humildade que o caracterizavam, o Padre compreendeu que, dada a diversidade dos costumes das diversas regiões, nem tudo seria conveniente para todos. Por outro lado, para que a feição e a imagem da Companhia fossem a mesma em toda parte e as Constituições fossem aceitas e respeitadas permanentemente, era necessário que se ajustassem, quanto possível, aos costumes de todas as Províncias. Por isso, não superestimando o seu próprio juízo, de modo que um assunto de tanta importância dependesse só de seu critério e maneira de ser, no ano jubilar de 1550 apresentou o texto das Constituições a quase todos os Padres professores, ainda vivos, que tinham vindo a Roma, para que as discutissem. Tendo levado em conta as observações deles e muitas outras sugestões hauridas da experiência cotidiana, entregou, finalmente, no ano de 1553, as Constituições para sua promulgação na Espanha. O

mesmo aconteceu em outras regiões, mas não em todas. Assim se iria verificando pouco a pouco a sua aplicabilidade às situações de cada Província, de modo que a prática confirmasse o que tinha sido estabelecido em teoria.”<sup>66</sup>

Nesse fragmento aparecem duas questões a condicionar o funcionamento e a manutenção da campanha jesuítica na extensão que alcançou poucos anos após a fundação da Ordem, sendo a variedade de costumes e a inaplicabilidade dos mesmos fundamentos a todos. Dessa maneira, as *Constituições* deveriam se ajustar o quanto mais possível ao que era necessário em cada Província, buscando deixar a Companhia com a mesma cara e imagem em todas as partes. Ou seja, mesmo que houvesse a constatação das diferenças e eventuais conflitos frente às culturas com as quais atuavam, a intenção era chegar a um conteúdo único que pudesse, da maneira mais homogênea e coesa possível, servir às várias regiões.

Há que se ressaltar que, quando da data mencionada no trecho acima disposto, a comunicação com as regiões mais distantes, como o Japão, ainda era muito escassa. Recebendo-se os relatos sobre as diversas experiências, seria possível, a partir de Roma, verificar gradativamente a aplicabilidade das *Constituições* à realidade de cada Província, a fim de que a teoria fosse condizente à prática. Novamente a experiência, a vivência e a prática tomam papel determinante nas medidas a serem tomadas e na estratégia a ser assumida - essa ainda pensada para ser o quanto mais universal possível.

A orientação primordial para a atuação jesuítica era até o momento o texto elaborado pelo padre Ignácio de Loyola denominado “*Exercícios Espirituais*” (*Exercitia Spiritualia*).<sup>67</sup> Essa publicação foi reconhecida e aprovada pelo papa em 1548, tendo sido composta a partir da reflexão sobre as experiências pessoais do próprio padre, sendo uma forma de guia para a elevação espiritual do indivíduo exercitante.<sup>68</sup> O

---

<sup>66</sup> *Constituições*, 2004, p. 20.

<sup>67</sup> Ignácio de Loyola assim definiu os exercícios espirituais: “La primera anotación es, que por este nombre, ejercicios spirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras spirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales; por la mesma manera, todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios spirituales”. In Loyola, Inácio de, 1ª anotação, *Exercícios Espirituais*, Edições Loyola, São Paulo, 1990.

<sup>68</sup> Como foi descrito na introdução de uma publicação dos Exercícios Espirituais: “É toda uma vida nova para o convertido de Loiola, que depois da visita à Terra Santa, resolve estudar para ser sacerdote e trabalhar no serviço de Deus. Não o podendo conseguir bem na Espanha, vai para Paris e entre os universitários da Sorbona conquista os primeiros companheiros que compartilham o seu ideal de pobreza,

próprio termo “exercício” diz respeito à prática, ao fazer, à ação. Como foi colocado por Lacouture, “tudo está voltado à acção ou a uma disciplina do comportamento e do intelecto, e para um grande número de «exercitantes»”. Os *Exercícios Espirituais* se tratavam muito mais de um roteiro para ser praticado, executado, do que para ser interpretado, lido, percebido e consultado. Essa seria a razão inclusive para que ele não seguisse necessariamente uma ordem lógica, tendo passado por inúmeras revisões e reedições, já que continuou a ser amplamente referido, utilizado e difundido.

Com efeito, a própria redação do texto nasceu, como o próprio Ignácio relata, de uma experiência. Seguindo a visão aristotélico-tomista,<sup>69</sup> que então guiava o pensamento e a ação jesuítica e cuja filosofia acabou sendo oficialmente assumida pela própria Igreja Católica, o homem depende dos seus sentidos (como a visão, a audição e o toque), da capacidade sensitiva, muito mais do que de divagações e abstrações. Dessa maneira, a experiência, a vivência e a prática é que possibilitariam essas sensações, e é a partir delas que se conseguiria alcançar o caminho espiritual.

Essa reflexão diz diretamente respeito à investigação que aqui se conduziu. No reconhecimento da Companhia de Jesus sobre a individualidade dos missionários, sobre a tendência que pessoalmente manifestavam a determinadas "paixões" e as habilidades que particularmente demonstravam, dava-se espaço para experiências diversas. O que se intencionava promover era justamente um mais largo e eficiente acompanhamento sobre as missões e os missionários nos vários territórios em que os jesuítas atuavam.

De todo modo, apenas a experiência sobre determinada terra e população é que efetivamente poderia guiar o trabalho a ser desenvolvido localmente, ponderando-se uma margem para flexibilização de algumas normativas e procedimentos. Assim mesmo, não se poderia prever o grau de adaptação que seria aceitável, muito menos o tipo de questões com as quais teriam que lidar. Dessa forma, ainda no desconhecimento quase total do qual os missionários jesuítas estavam reféns no século XVI, foi a

---

de castidade e de apostolado na Terra Santa, ou não podendo fazê-lo aí, realizá-lo em qualquer parte a que os quisesse enviar o Sumo Pontífice. Mesmo depois da aprovação pontifícia, oito anos antes da sua morte, S. Inácio continuou a corrigir, com a sua letra, não o original espanhol que não se conserva, mas uma cópia, na mesma língua, feita pelo seu secretário, o português P. Bartolomeu Ferrão. É esta cópia, que apresenta 32 correções, apostas pelo Santo, e por isso, com razão, designada por «Autógrafo espanhol», que traduzimos e, pela terceira vez, com algumas correções, apresentamos ao público." In *Exercícios Espirituais*, Tradução do autógrafo espanhol por Vital Cordeiro Dias Pereira, F. de Sales Baptista (org.), Braga, S.J. Livraria, A. I., 1999, p. 4.

69 Cf. Massimi, Marina, "A Psicologia dos Jesuítas: Uma Contribuição à História das Idéias Psicológicas", In *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2001, vol. 14, no. 3, pp. 625-633.

iniciativa individual dos missionários a trabalharem no campo que ditou boa parte do caminho a ser seguido pela missão.

Nesse sentido, reconhecendo a subjetividade do indivíduo, a partir da leitura tomista da concepção aristotélica, os jesuítas deram especial destaque ao entendimento e à consideração da alma humana enquanto elemento fundamental da própria ação do homem, bem como à dimensão psicológica da sua experiência<sup>70</sup> - as denominadas paixões, correspondentes às emoções e às sensações. No reconhecimento do seu caráter subjetivo, da particularidade dos indivíduos, essas paixões (principalmente no que diz respeito ao temperamento) apareceram com frequência no discurso jesuíta, e, por conseguinte, receberam grande destaque na elaboração das suas normas. Era de fato um dos elementos que mais geravam preocupação, e que reconhecidamente demandavam alguma supervisão.

Sendo o primeiro Superior Geral da Companhia de Jesus, bem como seu líder fundador, a incumbência de elaborar as *Constituições* foi assumida por Loyola. A tarefa teve início em 1544, tendo sido de perto acompanhada por algumas figuras, como os padres Ribadeneira, e Juan Polanco (1517-1576) - que era uma figura muito próxima a Loyola e se tornou o primeiro secretário da Companhia de Jesus, tendo exercido a função de 1547 a 1573. Por mais que já existissem os outros documentos referidos - *Fórmula do Instituto* e *Exercícios Espirituais* -, era necessária a elaboração de um texto que contemplasse todas as questões dentro da sua variedade, o que só teria sido alcançado com a publicação das *Constituições*. No próêmio das declarações e avisos sobre as *Constituições* foi descrito que:

“O fim das Constituições é ajudar à conservação e desenvolvimento de todo o corpo da Companhia e de cada um dos seus membros para glória divina e bem da Igreja universal [...] Mas além das Constituições e Declarações que tratam de pontos imutáveis que devem ser universalmente observados, são ainda necessárias outras Ordenações adaptáveis aos tempos, aos lugares e às pessoas nas diferentes casas, colégios e ofícios da Companhia, embora guardando entre todos a

---

70 Massimi, 2001, p. 626: "A alma possui capacidades peculiares, que, na linguagem da dita doutrina, são denominadas de potências. São elas: a potência vegetativa; a sensitiva (a saber, a capacidade sensorial proporcionada pelos sentidos internos e externos), a locomotora, a apetitiva (sensitiva e intelectual); a cogitativa ou estimativa e a potência intelectual (intuitiva e abstrativa). Na realidade, as potências da alma correspondem ao que hoje a psicologia moderna define como funções psíquicas, notadamente: as funções sensoriais, as funções motivacionais e emocionais, as funções intelectuais."

uniformidade, na medida do possível. Destas Ordenações ou Regras nada diremos aqui. Basta advertir que deve cada qual observá-las nos lugares onde elas estão em vigor, conforme a vontade do seu Superior.”<sup>71</sup>

Foram estipulados alguns critérios para que ela fosse ampla o suficiente a ponto de contemplar todas as questões de interesse e relevância para a administração das missões de todas as Províncias, ao mesmo tempo em que servisse ao propósito da Igreja universal. Como foi definido, para o bem da Companhia de Jesus em geral, havia de ser um documento o mais abrangente e detalhado possível, para que respondesse a todas as situações que se apresentassem. Entretanto, reconhecendo-se a limitação dessas *Constituições e Declarações*, definiu-se que, para além dos preceitos obrigatórios e universais, seriam necessárias atualizações no Regulamento, adaptadas aos tempos, lugares e indivíduos envolvidos nas diversas missões da campanha depreendida pela Companhia - sempre a focar na maior uniformidade e coesão possíveis. O uso do termo “na medida do possível” exprime o reconhecimento do alcance condicionado e limitado das regras a serem estipuladas.

A depender do tempo, os interesses e possibilidades em jogo poderiam se alterar, exigindo outro tipo de iniciativa ou postura. Frente aos lugares e às pessoas com as quais lidavam, algumas medidas não tinham efeito ou se mostravam inclusive um empecilho, acabando por tornar a evangelização proibitiva. Do mesmo modo, a partir do indivíduo que assumisse o trabalho, nomeadamente o missionário jesuíta, se poderia dar ênfase a essa ou àquela estratégia, ou mesmo haver certa rejeição ao trabalho realizado por outros padres. De alguma forma essas definições eram um prenúncio, ou ao menos uma abertura, para o futuro da Companhia no que diz respeito à acomodação cultural, como se esse fosse um fundamento que de alguma forma estivesse presente na gênese da própria Ordem.

Por exemplo, no Japão os padres em breve tempo se deram conta de que, para se aproximar dos líderes locais e para conquistarem algum espaço, deveriam se portar com maior requinte, inclusive ostentando uma aparência e bens condizentes com o que deles seria esperado enquanto religiosos. Assim, o discurso de desapego material e da pobreza não tinha ali o efeito desejado, antes causava resistência e até mesmo certa repulsão. No Brasil, por sua vez, se passou a aceitar algumas formas de sociabilidade, como com a

---

71 *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*, 2004, pp. 75-76.

adaptação da pregação à música local. Como foi escrito pelo padre Manuel da Nóbrega, recorriam “assi o pregar-lhes a seu modo em certo tom andando passeando e batendo nos peitos, como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la com muita eficácia”<sup>72</sup> - uma cena impossível de se imaginar no mesmo espaço de tempo dentro da Europa.

Ou seja, os fatores humano, espacial e temporal, não estavam sob pleno controle e não poderiam ser totalmente contemplados a partir das *Constituições* e *Declarações*, por mais que estas fossem constantemente editadas, sendo publicadas outras *Ordenações*. Sem o real contato com as distintas populações e realidades não havia como se antever o efeito que determinada prática acabaria por ter, tampouco a reação que viria a gerar. No quase total desconhecimento, ao tempo em que contavam com informações ainda muito restritas, era natural que os missionários tivessem seguido munidos e preparados a partir daquilo que até então era a prática comum. Havia que ser destinada certa margem a eventuais adaptações e ajustes, mas sempre a guardar o quanto fosse possível a uniformidade, em busca de que esse corpo disperso fosse o mais coeso. Para controlar e acompanhar essas adaptações dependiam da hierarquia estipulada, e o acatamento e respeito à essa hierarquia sempre será retomado e reforçado pelos seus Superiores.

Mesmo diante da sua insuficiência, os regulamentos jesuíticos tinham inquestionável importância no que diz respeito à atividade da Ordem, principalmente quando se considera a empresa de dimensões mundiais que então se pretendia consolidar e manter. Nesse sentido, o material que se acumulava não era descartado, antes as *Constituições* passaram a complementar a *Fórmula* e os *Exercícios Espirituais* - tendo em vista que aquelas tratavam da organização e administração da Companhia e o outro da espiritualidade e individualidade do missionário.

A motivação da Companhia de Jesus, representada pela figura do seu principal líder, Inácio de Loyola, era não apenas revitalizar a comunidade católica já existente, como também reconquistar aqueles que se aproximaram do protestantismo, e também trazer para o cristianismo as populações dos territórios nos quais passaram a se fazer presentes. Esse plano seria executado, por exemplo, a partir da pregação, de disputas

---

72 MBI, p. 408.

públicas e do aconselhamento, a fim de que esses povos pagãos interiorizassem e reconhecessem a superioridade do conhecimento e das virtudes da cristandade.<sup>73</sup>

Todavia, por mais que houvesse o reconhecimento da diversidade, a intenção era tornar essa cristandade um corpo harmônico, o que implicaria a assimilação do referencial cristão-europeu e o afastamento ao mundo “pagão”. No entanto, na prática, o que acabou por acontecer foi o afastamento da forma e prática cristã / europeia, tendo em vista as iniciativas de acomodação cultural. Ao se buscar adaptar a pregação ao contexto vivido, como meio de atingir a população local e apenas posteriormente torná-la mais europeia, veio a surgir um novo tipo de cristandade, que não poderia ser encontrada dentro de todas as suas nuances em um cenário diferente ao seu de origem.

Inevitavelmente, a partir das determinações levantadas pelo Concílio de Trento, a missão dentro e fora do território europeu assumiu uma configuração combativa, de militância. Essa postura marcou o trabalho desenvolvido pelas ordens religiosas católicas, não apenas a jesuíta, que em grande medida se fecharam em certos valores e princípios da cultura europeia, sendo essencialmente eurocêntrica. Eram movidas por indivíduos, por um corpo missionário que sentia diretamente a ameaça do protestantismo, ao lidar com a perda de espaço e com a contestação dos preceitos da sua doutrina. Esse cerramento pôde ser sentido com grande força no cenário ibérico, sendo que os seus próprios valores culturais passavam por discussões internas.<sup>74</sup>

O fato é que o grupo, desde o momento em que foi sancionado, se organizou de maneira fortemente hierárquica e piramidal, reconhecendo o Superior Geral como a “cabeça” da Ordem.<sup>75</sup> Ou seja, era da Europa que se pretendia reger todos os territórios em que se instalou uma missão.

Na rede hierárquica que se formou, era exigido o total acatamento dos vários membros às determinações dos seus correspondentes superiores. Nesse sentido, os impulsos pessoais (paixões) deveriam ser contidos, colocando-se sob o completo julgamento das ordenações do superior responsável pela sua esfera de atuação.

---

<sup>73</sup> Alden, 1996, p. 14.

<sup>74</sup> Costa, João Paulo Oliveira e, *O Japão e o cristianismo no século XVI: Ensaio de História Luso-Nipônica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, p. 38.

Há que se ressaltar que os missionários eram em sua grande maioria voluntários. Consequentemente, eram em regra pessoas zelosas à doutrina. Com a correspondência que chegava dos vários territórios, dando conta dos sucessos empreendidos na evangelização dos vários povos, houve gradativamente um crescimento no número de voluntários a se alistarem para as missões fora do continente.

<sup>75</sup> Alden, 1996, p. 8.



Passando-se de um posto ao outro, em uma escala que cada vez mais se ampliava e na iminência da criação de novas províncias, foi inclusive definido que se filtrasse aquilo que chegaria até ao Superior Geral.

“Os Superiores encontrarão os meios de converter-se em modelo para os outros, de governar os súditos com retidão e solícitude, provar os noviços, educar os imperfeitos, confortar os fracos, exercitar os virtuosos, guiar, enfim, todos para a perfeição com sua palavra e exemplo. Os súditos aprenderão a reverenciar os Superiores, amá-los como pais, respeitá-los como mestres, obedecer com devoção às suas ordens, confiar nos seus conselhos, seguir suas recomendações, ver, enfim, neles o próprio Cristo, a quem obedecem.”<sup>76</sup>

Enquanto grupo, e tendo rapidamente aumentado de tamanho, as regras e mandamentos jesuítas acabaram por seguir alguns pilares: a valorização da disciplina e da obediência, elementos que igualmente fortaleciam uma base hierárquica muito rígida, de caráter quase militar; a busca pelo aperfeiçoamento do homem, o que necessariamente requeria a guarda de oscilações de temperamento e de eventuais “paixões”; o reconhecimento das habilidades individuais dos missionários, tendo em conta que nem todos conseguiriam desenvolver determinada aptidão com a mesma facilidade que outros. Ou seja, como foi dito anteriormente, em parte se tratava do reconhecimento da individualidade, do caráter pessoal e humano do missionário.

### *O acompanhamento sobre os missionários e as missões*

Inácio de Loyola desde o princípio reconheceu a individualidade e a subjetividade humana. Por essa mesma razão deu tanto espaço para as cartas individuais dos padres, que tinham, assim, a possibilidade de se manifestar em seu próprio nome. Esse tipo de ferramenta era inclusive uma forma de não permitir que os missionários, ainda mais aqueles em isolamento, viessem a desabar ou desistir da missão. Levando em conta que muito dependeria da postura e propensão pessoal do missionário, a

---

<sup>76</sup> *Constituições*, 2004, p. 22.

fiscalização e o acompanhamento das atividades serviriam para de alguma maneira controlar eventuais desvios, e a correspondência era à época o único mecanismo possível para que isso pudesse ser feito a partir da Europa.

A percepção das inclinações pessoais fez com que nas *Constituições* se definisse que o ideal era ter o quanto mais “experiência” dos candidatos. A experiência para o jesuíta tinha a ver com a experimentação, a aquisição de conhecimento, a percepção sensorial e transcendental, aquela que é sensível a Deus, ao que transcende ao humano.

Com efeito, o esforço de fiscalizar, controlar e acompanhar, partia em grande parte da preocupação em conter os impulsos pessoais, sendo que se considerava que boa parte dos erros cometidos correspondiam a falhas da própria vida do indivíduo. Desse modo, o seu controle é que possibilitaria o melhor fruto no trabalho.<sup>77</sup> Na escala alcançada, não havia como esse controle ser feito da mesma forma e tampouco pessoalmente. Nesse sentido, Inácio de Loyola conferiu especial importância à troca de correspondência entre os membros dispersos da Ordem. Determinou-se nas *Constituições* (n. 673) que seria pela contínua comunicação por cartas que os jesuítas conseguiriam manter a união da Companhia, sendo por excelência o fator que ligaria as partes soltas em uma só. No acompanhamento das diversas missões, somava-se à epistolografia pessoal dos missionários a elaboração das Cartas Ânua (relatórios anuais) e dos catálogos.

Toda essa documentação, as cartas pessoais e os documentos oficiais em nome da missão, tinham grande peso para a construção da cristandade universal que se desejava alcançar. A circulação das notícias e o acompanhamento pelos pares era um fator determinante para que as missões não se desprendessem umas das outras, tampouco se desviassem do caminho comum. Não era à toa que em uma mesma carta se falava sobre vários territórios, como em uma que foi escrita pelo Padre Geral Cláudio Acquaviva, no dia 10 de fevereiro de 1585, ao então visitador da Província do Brasil, Cristóvão Gouveia:

"Muy grata cosa me sera entender siempre que ay heruor em las misiones y conuersion de los gentiles, y qye no se esfrie el desseo de este ministerio en essa proua. Por lo qual V.r. com exortaciones em particular y em comú anime mucho a

---

<sup>77</sup> Loyola; Coelho (org.), 2006, p. 67.

los que ppueden exercitarsse em tã s<sup>ta</sup>. obra, pcurando tambien que la lengua se de orenda com diligencia, reduziendo a la praxe e orden que em hebrero de 84 se embio a v.r. para que ninguno de los nros sea promouido al sacerdocio ni aun a mas altos estudios si primero no supiere la lengua de la tierra pues no solam<sup>te</sup>. Depende de esto la salud de muchas almas, mas tambien la edificacion que ellos deuen dar alas mas prou<sup>as</sup>. Por que entendiendose por aca el fructo que de sus trabajos se coge se consuelan, y toman animo los subiectos para uenir tambien em su aiuda como se uee em la mission del Japon y em otras que com el fructo que hazen los que alli se enplean atrahen mucho los animos de los nros adessear tanbuena suerte, y lo mismo fue de esa pu<sup>a</sup>. em que uvo mas heruor, y zelo de la conuersion em ella."<sup>78</sup>

Nessa carta Acquaviva deu especial destaque para o fervor na conversão do gentio, dando a entender que havia recebido boas notícias sobre o empenho com o qual se levava a empresa no Brasil. Entretanto, diante das informações que foram relatadas, dando conta da dificuldade que havia em que os missionários se dispusessem a aprender a língua local, o Geral definiu que ninguém deveria ser promovido ao sacerdócio sem antes haver aprendido a língua da terra. Nas missões do Brasil passou a gradativamente haver entre os missionários uma desvalorização do trabalho junto ao nativo.<sup>79</sup> Assim, a realidade da missionação na região era a de um corpo missionário europeu, dedicado ao trabalho com a comunidade portuguesa e não fluente na língua local. Cenário completamente diferente da missão do Japão, a essa altura - década de 80 do século XVI - vista como um grande exemplo de sucesso, onde a maioria dos missionários sabia o idioma japonês, mesmo que em graus diferentes.

No que diz respeito a essa questão, Acquaviva escreveu que, ao serem recebidas as informações sobre os bons frutos conquistados fora do continente europeu, era alimentado o ânimo de que no Brasil também houvesse a mesma sorte que em outras partes - como na missão do Japão. Ou seja, o padre manifestou que a partir das informações que eram recebidas em Roma (por aca) se consolava os jesuítas em território europeu, vindo a ser um estímulo para que outros se juntassem à missão. Referindo-se especificamente à Província do Brasil, o padre exaltou aquilo que se verificava na missão do Japão como um caso de sucesso e de bons frutos, vindo a ser

---

78 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis, 55 [84-85].

79 Assunto que será tratado melhor na Parte II.

estímulo para outros que se juntassem e que buscassem a mesma sorte alcançada naquelas partes.

Essas cartas não apenas serviam para fins administrativos, para relatar aquilo que se passava em determinado território, como também serviam de exemplo, como referência a ser lida e difundida. Acabavam, desse modo, por servir a mais de um propósito, já que informavam, permitiam reunir as informações em uma mesma matéria e comunicavam experiências espirituais ou contemplativas<sup>80</sup> - sendo, nesse sentido, estímulo para outras regiões. Desse modo, as cartas não deixavam de ser uma forma de exprimir a própria individualidade do missionário.

Para tanto, tomou igualmente a atenção de Loyola o controle do conteúdo que essa documentação conteria, tendo-se ordenado que fossem destinadas folhas à parte aos assuntos que exigiam maior sigilo. Ou seja, a carta principal conteria apenas matéria noticiável a um maior público, podendo correr entre apoiantes, benfeitores e membros das várias casas da Companhia - tendo em vista que a circulação dessa correspondência se tornou uma forte propaganda dos sucessos e promessas da Ordem -, mas o conteúdo confidencial deveria ser guardado apenas a alguns membros, a um círculo mais fechado. Por sinal, o próprio padre corrigia, revisava e reescrevia as suas cartas, sozinho ou com o auxílio do seu secretário, recomendando que os outros companheiros seguissem o mesmo procedimento.

É necessário considerar que a escrita jesuítica era elaborada por um grupo específico, com a formação já referida, e que seguia uma linguagem e um estilo muito particulares. Isto posto, e perante as normas que davam conta especificamente dessa matéria, eram documentos em que, para além das observações pessoais do missionário, transpareciam o referencial essencial do discurso jesuíta, como seus ideias e conceitos. No mais, a escrita também acabava por ser ferramenta para promoção da missão, para publicidade dos seus sucessos e promessas, o que igualmente acabava por condicionar de certa forma o texto.

A correspondência entre os membros da Companhia era muito intensa, abrangendo tanto relatórios e documentos oficiais emitidos pelos Provinciais, Superiores e Visitadores, como também cartas pessoais que eram trocadas entre os seus vários membros, dentro e fora de determinada missão. De todo modo, a correspondência

---

80 Cf. Massimi, Marina, "A "experiência" em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI", In *IHS Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol.1, n.1, 2013.

trocada para e por Inácio de Loyola enquanto Superior Geral (cargo que ocupou até o ano de sua morte, em 1556) foi muito numerosa, tendo definitivamente reforçado a relação hierárquica dos membros da Companhia para com a “cabeça” do grupo. Essa documentação - contando todas as missões que rapidamente se passou a manter -, acabou por também ter repercussão em território europeu, para além dos limites da própria Ordem e da Igreja, passando a ser publicada em coletâneas e, assim, a circular pelo continente.<sup>81</sup> De fato, foi a escrita que passou a genuinamente interligar os quatro continentes.

A circulação das cartas não apenas tinha o propósito de permitir certo controle e acompanhamento do trabalho a ser realizado nas diversas missões, como também servia para produzir certa imagem da Companhia de Jesus, no sentido que se exaltava determinadas experiências e se alimentava, por meio da sua seleção, publicação e divulgação, determinado perfil. Desse modo, o trabalho desenvolvido em algumas missões, como as do Japão, passaram a ser um modelo a ser seguido, pelos sucessos exaltados e pela promessa que gerava. Por sua vez, outros casos menos positivos também eram aludidos em outras partes para demonstrar por quantas “provações” e barreiras outros membros da Companhia estavam a passar, como no Brasil, vindo a ser um incentivo para que os missionários, ao lerem esses casos, agissem com maior empenho e fervor. Nesse sentido, o Padre Geral se preocupava em selecionar e divulgar as informações consoante o modelo que se pretendia construir.

Como foi escrito por Inácio de Loyola no ano de 1552, em carta intitulada “Aos padres da Companhia em diversas partes da Europa”:

“E na verdade, não me consta que exista algum lugar da Companhia onde não se sinta comunicação desta graça, embora nuns mais que noutros. Mas, se nos compararmos com os nossos irmãos da Índia, que em tantas fadigas corporais e espirituais andam tão mal fornecidos de alimentos, sem comer pão em muitos lugares e ainda menos beber vinho, passando com um pouco de arroz e água, ou coisa parecida de pouco alimento, mal vestidos e, finalmente, no homem exterior com muita incomodidade, não me parece que o nosso padecer seja duro demais.

---

81 Cf. Londoño, Fernando Torres, *Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI*, In *Revista Brasileira de História*, vol.22 n.43, São Paulo, 2002, pp. 11-32.

Podemos também fazer de conta que estamos nas nossas índias, as quais se encontram em todas as partes.”<sup>82</sup>

Com isso, Loyola exaltava o caso da experiência vivida na missão da Índia para servir de exemplo aos colegas dos colégios da Europa.

O fato é que se em um primeiro momento as grandes promessas, esperanças e possibilidades que haviam nas várias missões eram divulgadas em certa euforia e excitação, com o tempo, e os obstáculos e insucessos vivenciados, passou a cada vez mais circular as consultas e dúvidas no que diz respeito ao modo de se proceder. Assim, sem ser de todo deixado de lado o seu caráter edificante e propagandístico, o pedido de instruções veio a cada vez mais prevalecer na correspondência, “[...] a que vinha de Roma, Lisboa ou Espanha a adoção de instruções e determinações do padre geral e dos provinciais sobre as formas da presença jesuítica e o método missionário na Ásia e na América.”<sup>83</sup>

Notadamente, as cartas vieram a promover uma substancial produção editorial dentro da Europa, muito em virtude da grande curiosidade e excitação que as informações vindas das muitas partes causavam. As cartas do Japão, território mais distante de Portugal, foram publicadas assim que passaram a chegar, ainda no ano de 1551 (cerca de três anos após a fundação da missão). De Portugal, passaram a ser publicadas no ano seguinte em Itália (Roma e Veneza).<sup>84</sup> Entretanto, as publicações que começaram a ser feitas nessa primeira fase da campanha jesuítica não saíam

---

82 Loyola; Coelho (org.), 2006, pp. 199-200

83 Costa, 1998, p. 90.

Em Portugal: *Copia de vnas cartas del padre mestre Frãscisco y del padre M. Gaspar y otros padres dela compañía de Iesu que escreuieron de la India a los hermanos del colegio de Iesus de Coimbra trasladadas de portugues en castellano, recebidas el año de MDLJ* [Coimbra, João de Barreira e João Álvares]; Em Roma: *Avisi particolari di Portogallo riceuti in questi doi anni del 1551 & 1552 da li reuerendi padri de la cõpagnia de Iesu, doue fra molte cose mirabili, si uede delli paesi, delle genti, & costumi loro & la grande conuersione di molti populi, che cominciano a riceuere il lume della sãta fede & relligione christiana. In Roma per Valerio Dorico & Luigi Fratelli Bressani [...] 1552*; Em Madrid: *Copia de vnas cartas que algunos padres y hermanos dela compañía de Iesus que escriuieron dela India, Iapon, y Brasil alos padres y hermanos dela misma compañía, en Portugal trasladadas de portugues en castellano. Fuerõ recebidas el año de mil y quinientos y cinquenta y cinco. Acabaronse a treze dias del mes de Deziember. Por Ioan Aluarez. Año MDLV.*

84 Londoño, 2012, p. 27.

Cf. Costa, João Paulo Oliveira e, “A correspondência do Extremo Oriente com a Europa: formas de comunicar a longa distância”, In *O Domínio da Distância*, Maria Emília Madeira Santos; Manuel Lobato (coord.), Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 2006, pp. 21-28.

individualmente, mas sim em conjunto, em coletâneas dedicadas às missões “das Índias” de Portugal, correspondendo desde a missão do Brasil até a do Japão.<sup>85</sup>

Como foi anteriormente mencionado, um dos fundamentos basilares da Companhia de Jesus, fortemente defendido pelo seu líder, Loyola, era o da obediência. Esse aspecto acabou por ser particularmente tratado no capítulo seis dos Estatutos, bem como na famosa carta “Aos Padres e Irmãos de Portugal”, escrita de Roma no ano de 1553.<sup>86</sup> Largamente conhecida como a «Carta da Obediência»,<sup>87</sup> nela foi exposta de maneira explícita a importância dada pelo padre ao tema, a obediência e a disciplina, e igualmente ao acatamento à hierarquia, principalmente às figuras do Superior Geral e do Papa. Dessa maneira, não apenas os documentos oficiais tinham peso no que diz respeito ao seguimento das normas, como igualmente a correspondência acabava por ter o papel de consolidar e garantir o seu cumprimento. Como no caso referido, uma carta podia ser replicada e reproduzida inúmeras vezes, tendo um alcance muito maior do que aos indivíduos que originalmente se remetiam. E, assim, a Companhia de Jesus buscava manter o seu corpo o mais coeso possível, desde a Europa até ao Brasil e ao Japão.

---

<sup>85</sup> Costa, 1998, p. 91.

Por exemplo, em Roma foi feita uma publicação, logo em 1556, a referir “As Índias de Portugal”: *Avisi particolari delle Indie di Portugallo. Nouamente hauuti questo anno del 1555 da li R. padri della Compagnia di Iesu doue si ha infomatione delle grande cose che si fanno per augmento de la Santa Fede. Con la descriptione e costumi delle genti del regno de la China, & altri paesi incogniti nouamente trouati. Roma apud Antonium Bladum impressorem Cameralem 1556.*

<sup>86</sup> Lacouture, 1993, p. 153.

<sup>87</sup> Loyola; Coelho (org.), 2006, p. 201.

## Capítulo II - A Coroa Portuguesa

### *A Expansão em Processo*

O projeto de construção e manutenção do Império Português necessariamente respondia a uma série de questões e interesses. Nesse sentido, se mostra limitador refletirmos a respeito de determinado território de maneira completamente independente do circuito do qual ele fazia parte. Do mesmo modo, é um tanto falho partir de um ponto de vista única e exclusivamente econômico, político ou mesmo religioso. Todas as instâncias do Império, da América à Ásia, se deram de maneira mais ou menos articulada. O que, no entanto, não quer dizer que todos esses elementos estivessem em completo acordo ou equiparação, sendo que para cada caso certas atividades tomaram maior protagonismo.

Foi largamente a atividade comercial que ditou o investimento da Coroa Portuguesa nas diversas regiões em que se manteve algum tipo de estabelecimento. Assim, a religião e, por conseguinte, os religiosos estiveram desde o princípio associados a essas mesmas atividades. Em cada região acabou por predominar uma prática comercial distinta, desde a atividade privada de mercadores no Extremo Oriente da Ásia à cultura do açúcar na América Portuguesa - também ela um investimento privado. Por conseguinte, os negócios empreendidos localmente em regra exigiam uma contrapartida dos religiosos que se instalavam no território.

Os portugueses, pioneiros do expansionismo marítimo europeu para outros continentes, desde fins do século XV se fizeram presentes no oceano Índico<sup>88</sup> e logo em 1500,<sup>89</sup> com a chegada da esquadra comandada por Pedro Álvares Cabral ao Brasil, no

---

88 Em 1497 partiu de Lisboa a armada comandada por Vasco da Gama, composta pelas naus São Gabriel e São Rafael. A expedição foi a primeira a conseguir concluir o trajeto desde a Europa à Índia. Tendo navegado pela costa africana, passou pelo Cabo da Boa Esperança (que já havia sido ultrapassado por Bartolomeu Dias, em 1488), indo por uma rota até então não explorada, até chegar em 1498 à proximidade de Calicute, que tinha ligação direta com o Malabar. Cf. Fonseca, Luís Adão da, *Vasco da Gama: O Homem, a Viagem, a Época*, Lisboa, Comissariado da Expo 98, 1997; Subrahmanyam, Sanjay, *A Carreira e a Lenda de Vasco da Gama*, Lisboa, C.N.C.D.P., 1998.

89 A armada de 1500 comandada por Cabral, responsável pela descoberta oficial do Brasil, veio a receber releituras pelos historiadores, muito por conta de contradições identificadas nos acontecimentos e nas informações dos documentos. Ainda em 1500 a expedição seguiu à Índia, tendo chegado em Calicute no mesmo ano. Cf. Costa, João Paulo Oliveira e (coord.) *Descobridores do Brasil. Exploradores do Atlântico e Construtores do Estado da Índia*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 2000.



Atlântico americano. Levar a autoridade portuguesa para além da Europa, em terras tão distantes como a China, foi uma ambição sempre alimentada pelo rei D. Manuel I,<sup>90</sup> soberano do início desse processo. Ainda que, mesmo em Portugal, esta política de expansão imperialista tenha sofrido com a oposição de uma parte da nobreza e de comerciantes que não apreciavam muito esse tipo de intervenção por parte da Coroa.<sup>91</sup>

Todavia, por mais que o território na América fosse conhecido e já tivesse recebido expedições exploratórias, a “menina dos olhos” do rei português continuava a ser o Oriente. Foi apenas no decurso do reinado de D. João III (1502-1557)<sup>92</sup> que passou a haver um investimento no sentido de tomar proveito dessas terras e efetivamente ocupar o Brasil.

Este se tratou de um momento muito particular para ambas as coroas ibéricas, as quais dividiram e disputaram boa parte das “glórias” do projeto expansionista para fora do território europeu, tendo sido no século XVI as pioneiras e líderes absolutas de tal processo. Inclusivamente, no que diz respeito às pessoas, aos costumes, às habilidades, ao conhecimento e muito provavelmente às pressuposições ideológicas, não haveria grande discrepância entre castelhanos e portugueses quando do início da expansão em fins do século XV e princípios do século XVI.<sup>93</sup>

---

90 D. Manuel I direcionou a política expansionista da Coroa em duas frentes, sendo uma delas a sustentação de um império oriental, a ser consolidado pelo Estado da Índia, e o investimento na conquista do norte da África. Sobre a figura de D. Manuel pairava uma aura mítica, tanto pela forma como ascendeu ao trono como por conta das conquistas expedicionárias fora da Europa, muito exaltadas no Reino. No que diz respeito ao aspecto religioso do seu projeto expansionista, foi alimentado o plano de retomada de uma Cruzada à Terra Santa, esperança que acabou por de alguma forma continuar presente na campanha religiosa levada a cabo ao longo do século XVI. Cf. Costa, João Paulo Oliveira e, *D. Manuel I - um Príncipe do Renascimento*, Lisboa, Temas & Debates, 2007.

91 Guzinski, 2015, p. 122.

92 O rei D. João III nasceu logo após as grandes expedições à Índia e à América. No Reino, cresceu em meio a uma atmosfera completamente embebida pela atividade (comercial, política e religiosa) desenrolada fora da Europa, dando conta daquilo que se passava na América, na África e na Ásia. Quando ascendeu ao trono, acabou por tomar medidas muito distintas das do seu pai, o rei D. Manuel I, cujo governo já assinalava alguns dos problemas que seriam largamente enfrentados no seu reinado - como a dificuldade administrativa e estrutural no controle de territórios tão dispersos, e por vezes isolados. Frente a essa constatação, de grandes dificuldades em ser contornada, no seu governo Goa acabou por receber cada vez maior destaque enquanto polo de governabilidade portuguesa nos territórios da costa oriental, da África ao Extremo Oriente da Ásia. Durante o seu reinado acabaram por sobressair duas tendências na atividade portuguesa para fora do continente europeu: o comércio fruto de iniciativa privada, que acabou por predominar no Extremo Oriente da Ásia, e o investimento na ocupação e administração efetiva do Brasil, que até então não havia recebido grande atenção por parte da Coroa. Cf. Buescu, Ana Isabel, *D. João III*, Círculo de Leitores, 2005; Carneiro, Roberto; Matos, Artur Teodoro de (eds.), *D. João III e o Império*, Actas do Congresso Internacional Comemorativo do Seu Nascimento, Lisboa, Centro de História de Além-Mar e Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2004.

93 Subrahmanyam, 2007, p. 1365.

Formavam dois reinos essencialmente católicos e que assumiram uma relação muito próxima junto à Santa Sé. Em contrapartida, o poder papal também desempenhou um papel decisivo em relação ao expansionismo ibérico, já que por meio da emissão de bulas passava a autorizar ou rejeitar medidas a serem tomadas e mesmo reconhecer a posse dos territórios. Como exemplo desse tipo de determinação, temos o caso do Tratado de Tordesilhas (1494),<sup>94</sup> documento pelo qual foi feita a divisão das terras descobertas e por descobrir entre Castela e Portugal após a chegada à América.

Portugal possuía duas entidades que davam para si certa autonomia, ou ao menos certo poder no que tange aos assuntos próprios à religião: o Padroado Real,<sup>95</sup> órgão instituído entre a Igreja Católica e os reis, pelo qual era transmitido às coroas o dever de administrar as atividades e os espaços religiosos nos territórios sob sua autoridade, e a Ordem de Cristo,<sup>96</sup> uma ordem religiosa e militar herdeira direta da Ordem dos Templários.

Com efeito, o Padroado correspondia a uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos à coroa de Portugal pelo próprio Papa, colocando sob sua alçada as missões e instituições eclesiásticas católicas nas diversas regiões, da África, Ásia ao Brasil. Desse modo, o Império Português não apenas possuía oficialmente uma dimensão político-administrativa, como também religiosa. E, com a atribuição desse poder, muitas questões de interesse da Igreja acabaram por se confundir com os interesses reais. Assim, todos os jesuítas a atuarem nas missões ligadas ao Império

---

94 A chegada de Cristóvão Colombo à América se deu em 1492, sendo que prontamente a Coroa Castelhana procurou resguardar esse território da interferência da Coroa Portuguesa. Para esse fim, em 1493 foi emitida uma bula pelo Papa Alexandre VI, denominada *Inter Coetera*, a qual reconhecia à Espanha a posse das terras localizadas a partir de uma linha fixada a cem léguas de Cabo Verde, tendo sido suplantada em 1494 com o Tratado de Tordesilhas, acordo firmado entre Portugal e Castela que passava a considerar como posse castelhana os territórios a trezentos e setenta léguas.

95 Cf. Costa, João Paulo Oliveira e, “A diáspora missionária”, In *História Religiosa de Portugal*, dir. de Carlos Moreira Azevedo, vol. II, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 255-313; Gonçalves, Nuno da Silva, “Padroado”, In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. de Carlos Moreira Azevedo, vol. III, Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, pp. 364-368.

96 Com a abolição da Ordem dos Templários no ano de 1312, o rei português D. Dinis promoveu um esforço no sentido de conseguir uma autorização papal para a criação em Portugal de uma outra ordem, com as mesmas características militares. No ano de 1319 foi promulgada a bula papal que fundava a *Ordo Militae Jesu Christi*, a Ordem de Cristo, que incorporaria a herança da antiga Ordem. Em 1537 a sede da Ordem de Cristo passou a ser o castelo de Tomar, antigo reduto dos templários, tendo lá permanecido. A partir de 1417 passou a ser controlada por membros da Casa Real, tendo o Infante D. Henrique sido o primeiro a assumir essa função. Com a descoberta de novas terras e a atividade que se passou a promover para fora da Europa, os interesses da Ordem e da Coroa Portuguesa cada vez mais se misturaram, sendo que muitos navegadores se vincularam à ela e muitos cavaleiros se tornaram navegantes. O aspecto temporal e espiritual se confundiam, e o papel concedido e desempenhado pela Ordem de Cristo acabou por se alterar consoante o rei em exercício. A existência e força que a Ordem teve em Portugal assinala e reforça a esperança que era nutrida em relação a uma nova Cruzada a ser enfrentada em direção aos infiéis e pagãos.

Português deviam obediência ao rei de Portugal, independentemente de sua nacionalidade de origem.<sup>97</sup>

Como foi mencionado, a extensão do poder real a partir da manutenção de um padroado, de uma entidade responsável por controlar e acompanhar a atividade evangélica dentro dos territórios sob sua autoridade, não foi um fenômeno exclusivo da Coroa Portuguesa e, por conseguinte, do Padroado Português, já que no Império Hispânico também se contava com o *Patronato*.<sup>98</sup> Com esse órgão, dava-se ao rei a autoridade sobre a aprovação na designação de bispos e superiores, sobre o tipo de financiamento que seria concedido nos diversos territórios, e a própria proximidade dos religiosos às atividades econômicas regionalmente desenvolvidas, desde o Japão até ao Brasil.

“Sem os nossos barcos, séreis admitidos? Não há barcos, não há especiarias - não há jesuítas!”.<sup>99</sup> Essa frase demonstra a dependência e proximidade que os missionários (inclusive jesuítas) tiveram da atividade mercantil e das rotas do Império. Era nos barcos dos mercadores que eles se deslocavam. Era como intermediários, ou ao menos como participantes das negociações, que se estabeleciam em determinado local. Era em parte a partir do lucro gerado por essas mesmas atividades que eles acabavam por tirar para si algum rendimento.

Incontornavelmente, essa relação entre a Santa Sé e as coroas ibéricas fez com que, frente ao seu projeto imperialista e à atividade desenrolada nos diferentes territórios, a Igreja dependesse dos poderes reais desses países para que se pudesse tratar dos assuntos do seu próprio interesse. Essa relação, um tanto complicada e complexa, acabou por instigar no século seguinte a criação de instituições exclusivamente dependentes da Igreja Católica, sem vínculos com a autoridade civil - o que, por exemplo, culminou na criação da *Propaganda Fide*,<sup>100</sup> no ano de 1622.

---

97 Como foi anteriormente referido, boa parte dos missionários não era de nacionalidade portuguesa. Aliás, entre o grupo fundador havia apenas um português, sendo a maioria composta por hispânicos.

98 Tendo de início assumido um caráter exclusivamente religioso, pela força e importância que tomou para ambas as coroas na sustentação da sua atividade fora da Europa, os Padroados passaram a ser uma ferramenta para que os monarcas protegessem os territórios de interferências externas, de intervenções inclusive do próprio poder papal. Cf. Numhauser, Paulina, "El Real Patronato en Indias y la Compañía de Jesús durante el período filipino (1580-1640). Un análisis inicial", In *Boletín Americanista*, no. 67, Barcelona, 2013, pp. 85-103.

99 Apud Lacouture, 1993, p. 351.

100 A criação da Congregação da Propagação da Fé (*Propaganda Fide*) pelo papa Gregório XV, em 1622, foi sentida de maneira distinta nas diversas regiões. Se em África não foram vivenciados grandes conflitos com o governo português, no Brasil a entidade tampouco teve grande atuação. Por outro lado, no

### *O chamamento do Rei*

As notícias que chegavam a Portugal, provenientes dos territórios nos quais se passou a desenvolver alguma forma de atividade eclesiástica, davam conta da conversão de outros povos ao cristianismo. Os dados que chegavam à Europa alimentavam a vontade há tempos despertada na monarquia portuguesa de conquistar um maior número de cristãos para a Igreja. O rei D. João III prontamente se mostrou interessado no investimento dessas atividades, tendo buscado enviar um maior número de religiosos às diversas regiões em que os portugueses se estabeleceram, do Brasil, à África e Ásia. Nesse processo, a jovem Companhia de Jesus veio a receber papel de destaque dentro das iniciativas e políticas adotadas pelo Rei.

Um dos responsáveis por dar conhecimento ao monarca sobre o novo grupo de religiosos foi o teólogo português Jerônimo de Osório.<sup>101</sup> Nascido e criado em Portugal, aos treze anos Osório partiu para Salamanca, que ao tempo era um prestigiado centro cultural e científico europeu, onde estudou especialmente latim, grego e direito. Seguiu a Paris ainda muito jovem, aos 19 anos, tendo por lá permanecido por muito tempo. Na Universidade de Paris conviveu com a comunidade portuguesa que lá se formou, principalmente no Colégio de Santa Bárbara, bem como com o seu reitor, Diogo de Gouveia.

Em 1537 Jerônimo de Osório regressou a Lisboa. Tendo passado durante esse tempo pelo contato com as atividades desenvolvidas pela Coroa Portuguesa fora da Europa, mais particularmente na Ásia,<sup>102</sup> Osório escreveu ao Dr. Diogo de Gouveia dando conta das informações que chegavam do outro continente. No meio universitário

---

Oriente o envio de religiosos detentores de jurisdição própria e dependentes diretamente de Roma, que não respondiam ao Padroado, propiciou inúmeros embates com os missionários sob autoridade portuguesa.

<sup>101</sup> Referido no capítulo anterior.

<sup>102</sup> A proximidade de Osório com as reduções portuguesas no Oriente se deveu à participação de alguns de seus familiares nas atividades por lá desenvolvidas. Logo em 1524, quando ainda criança, seu pai, Dr. João Osório da Fonseca, foi enviado à Índia juntamente com Vasco da Gama, quando da sua última viagem ao Oriente, na qualidade de ouvidor-geral do monarca português naquela região. No tempo de convívio com seu pai, do seu regresso, teve a oportunidade de colher informações sobre a realidade indiana da ocupação portuguesa. Seu pai veio a falecer em pouco tempo e seu irmão foi enviado ao Estado da Índia com a função de provedor-geral, e, tendo se tornado capitão da fortaleza de Coullão nas costas do Malabar, lá permaneceu por cerca de cinquenta anos.

francês, Osório e Gouveia não apenas estavam em contato com as discussões filosóficas que em França ganhavam força, como a corrente humanista, mas igualmente conviviam com os jovens que em breve tempo viriam a formar a Companhia de Jesus.

Desde o reinado de D. Manuel I que Diogo de Gouveia desempenhava um papel determinante no cenário acadêmico francês. Por sinal, o colégio em Paris foi comprado por volta do ano de 1520 com fundos da Coroa, a partir da motivação e influência de Diogo de Gouveia - que sempre se manteve muito próximo à monarquia portuguesa. Acabou, dessa maneira, por ser um ponto de ligação para o envio de vários estudantes portugueses,<sup>103</sup> que recebiam subsídio da Coroa de Portugal para estudar fora do reino. Por sinal, tanto D. Manuel como seu filho, D. João III, focaram o investimento no ensino primordialmente por meio da concessão de bolsas de estudos.

No tempo em que D. João III assumiu a Coroa o ambiente educacional dentro do território não era muito positivo. Desse modo, o Rei adotou a ampliação do investimento nesse campo, mantendo como uma das suas principais medidas o envio de jovens estudantes para outras universidades europeias enquanto bolsistas da Coroa - sendo que os principais centros de ensino se encontravam em Castela, em Itália e em França. Enquanto bolseiros do Rei, foi enviado a Paris um número expressivo de estudantes à orientação do Dr. Diogo de Gouveia. Dessa maneira, o colégio de Sta. Bárbara veio a se consolidar como um reduto de portugueses em Paris. Enquanto isso, dentro do reino, o Rei também tratou de refundar a universidade em Coimbra, que em breve tempo veio a se tornar um centro de referência intelectual na Europa.

A partir das informações que vinha a receber, Gouveia contactou o rei D. João III a fim de informá-lo sobre o grupo religioso que havia sido criado há pouco tempo em França e a situação de seus membros, os quais se encontravam espalhados pela Itália a serviço do Papa. Gouveia, em carta datada de 17 de fevereiro de 1538, escreveu que “[...] Vossa Alteza tem mais razam que nenhum outro pola grandíssima terra que tem descuberta e necessidade que as taes tem de letrados [...]”.<sup>104</sup>

Como já foi referido, a princípio o grupo que se formou almejava seguir em peregrinação até Jerusalém. Todavia, não tendo sido possível, permaneceram em Roma a serviço do Papa, bem como por outras partes da Itália. Nessa altura, a Coroa

---

103 Cf. Serrão, J. Veríssimo, *História das Universidades*, Porto, Lello & Imão, 1983; *Universidade e os Descobrimentos*, Lisboa, I.N.-CM., 1993.

104 ANTT, Corpo Cronológico, P. 1, maço 60, doc. 119.

Portuguesa lidava com a euforia e a expectativa da campanha marítima do seu projeto expansionista, sendo dela indissociável a sua vertente religiosa, a qual era alimentada pela promoção de uma nova Cruzada, em uma busca pela cristianização dos povos pagãos. A essa altura a Coroa já havia criado dioceses, porém ainda não evangelizava para fora das fronteiras do Império.

No cerne da fundação da Companhia de Jesus igualmente residia o desejo de reconquista dos cristãos orientais, até então circunscritos à região do Oriente Próximo - o que se compreendia como o “outro”. Nesse cenário, no entendimento de Gouveia, esse projeto poderia ser redirecionado à Índia. Tratando de promover o envio dos jovens jesuítas a essas terras, Diogo de Gouveia se correspondeu com o rei D. João III:

“Eu mandei a carta a mestre Simam Rodriguez que partio daqui com 6 outros pêra irem a Jerusalém. Elle e seus companheiros fazem grandíssimo fructo em Itália, e tal, que temos carta de Roma que o papa mandou chamar 2 deles a Roma. Outros 2 estam em Milam, 2 em Bolonha. La Grassa e um outro com certos outros italianos que se com eles ajuntarom estam em Ferrara. Ora, porque sua tençam era quando daqui partirom, vai em 2 anos, de irem a Jerusalém nom soo pola romaria mas pêra verem se podiam couerter mouros, e nom poderom passar por a armada do Turquo, fiquarom em Itália onde lhe fazem muito gasalhado e esmola.”<sup>105</sup>

Ainda que logo no ano de 1539 o rei português tenha demonstrado seu posicionamento favorável ao envio de missionários jesuítas para os estabelecimentos que eram mantidos em território indiano, o processo para que isso se concretizasse demorou algum tempo. Foi apenas em 1540 que houve a permissão papal para que alguns dos jesuítas se destinassem a Portugal - mesmo ano da oficial fundação e aprovação da Companhia de Jesus. Ou seja, o reconhecimento papal e o envio de jesuítas a Portugal se deram exatamente no mesmo momento, deixando transparecer o vínculo que desde o princípio se firmou, e que se consolidou no correr do século, entre a Ordem e a Coroa Portuguesa.

---

105 Ibidem.

O rei D. João III dirigiu uma carta ao seu embaixador junto à Santa Sé, D. Pedro Mascarenhas,<sup>106</sup> a requisitar missionários para o Reino e para “as Índias”. O Rei solicitava informações sobre o novo grupo de religiosos, o qual nesse momento estava sediado em Itália, a serviço do papa. Mascarenhas estabeleceu contacto com os jesuítas, tendo iniciado a intermediação para a ida de alguns deles para a formação de missões na Índia - posteriormente, entre 1554 e 1555, Mascarenhas assumiu a função de Vice-Rei da Índia, tendo dado certo apoio aos jesuítas no território. No diálogo mantido entre o monarca e o embaixador também se fez presente Diogo de Gouveia, o qual tentava igualmente interceder para a ida dos religiosos enquanto missionários à Índia, tendo escrito sobre o assunto tanto para D. João III como para Mascarenhas.

Contudo, apesar da vontade do Rei de que fossem destacados todos os jovens membros da Ordem, ou a maior parte possível, só lhe foi concedido o envio de dois deles: o Padre Simão Rodrigues de Azevedo, o jesuíta português do grupo fundador - que por sinal foi um dos bolsistas da Coroa junto à Universidade de Paris - e o Navarro Francisco Xavier. O embaixador acabou por regressar a Portugal no dia 15 de março de 1540 na companhia de Francisco Xavier, que encabeçaria o grupo que se destinaria à Índia, enquanto Simão Rodrigues havia viajado dias antes, no dia 9 de março.

Todavia, ainda após a chegada em território português, a situação não estava completamente resolvida para o envio dos missionários à Índia. Xavier, em carta escrita a Loyola em 23 de julho de 1540, discorreu sobre a situação conflituosa entre aqueles que se manifestavam contrários ao envio dos missionários ao Oriente:

“Procuran acá muchas personas conocidas nuestras de impedir nuestra partida para las índias, paresciéndoles que acá liaremos más fruto en confesiones, particulares conversaciones, Exercícios Espirituales. en ministrar los sacramentos y exhortando las personas a las frequentes confesiones y comuniones, y en predicar, que si filássemos a las índias. Procura el confessor del Rey y el

---

106 Tendo sido sempre muito próximo à Casa Real Portuguesa, antes de ser embaixador em Roma desempenhou o mesmo papel junto à corte de Carlos V, em Bruxelas. Mascarenhas alcançou grande reconhecimento pela sua competência militar, tendo sido indicado ao cargo de Vice-Rei da Índia já em uma idade muito avançada, aos 70 anos. Cf. Lopes, António, *D. Pedro Mascarenhas: Introdutor da Companhia de Jesus em Portugal*, Braga, Editorial A. O. Braga, 2003.

predicador que no vamos, sino que quedemos acá, diciendo que haremos más fruto.”<sup>107</sup>

No trecho destacado é notório que não havia um apoio unânime quanto ao envio de missionários para fora da Europa. Os jesuítas alcançaram bons frutos durante o tempo em que permaneceram em Portugal, e havia de fato uma reivindicação para que se destinasse esse tipo de investimento e esforço dentro dos limites do próprio reino.

De toda forma, a divisão do grupo se efetivou e o envio à Índia se deu logo no ano a seguir, em 1541. Àqueles que assumiram a missão que se iniciou em território português coube o lançamento das bases para a fundação da Província de Portugal, erigida como primeira província de toda a Companhia de Jesus no ano de 1546. Além disso, do território português se esperava a formação e o envio de mais missionários ao Oriente, tendo-se a expectativa de que a campanha para fora do continente europeu lograsse bons resultados, para qual fim a fundação de colégios e seminários se mostrou a melhor alternativa.

Nas primeiras décadas de existência, a Companhia de Jesus foi reconhecidamente favorecida pela Coroa Portuguesa. Sendo assim, é compreensível que o grupo estivesse massivamente presente no reino português, e que boa parte do seu esforço e das iniciativas empreendidas além-mar se tenham dado nos territórios sob autoridade do Padroado Real. Notadamente, os jesuítas foram em um curto espaço de tempo incorporados no plano missionário do Padroado.

O fato é que, ao mesmo tempo em que havia quem apoiasse o projeto de evangelização e conversão de outros povos, vendo essa oportunidade como uma grande chance para a revitalização da cristandade, outros compreendiam que esses padres deveriam se ocupar em pregar o catolicismo em Portugal, já que a Igreja vinha perdendo espaço em meio aos movimentos de reforma religiosa. Foi diante desses conflitos que se deu a divisão dos missionários em dois grupos, e o envio de apenas um deles à Índia.

Liderado por Francisco Xavier, o grupo enviado à Ásia contava com a participação do italiano Paulo de Camerino e do português Francisco de Mansilhas, que embarcaram no dia 7 de abril de 1541 na armada que levava o governador D. Martim

---

107 Francisco Xavier. *Epistolae S. FrancisciXaverii aliaque eius scripta [...], Tomus I (1535-1548)* [Edit. Georgius Schurhammer S. I. et Iosephus Wichi S.I.]. Roma, Apud Monumenta Histórica Soe. Iesu, v. 67, 1944, p. 42.



Afonso de Sousa (1500-1570).<sup>108</sup> Quando da chegada do grupo em terras indianas a situação da evangelização era instável e frágil, mesmo nas zonas em que se valiam do apoio da Coroa. Havia a expectativa de que com a conversão da população ao cristianismo se pudesse ter maior controle e aceitação na região, bem como um mais efetivo acompanhamento da população portuguesa / europeia fixada no território - fim para o qual a jovem Companhia de Jesus se mostrava uma possível ferramenta.

A promoção desse tipo de investimento pela Coroa Portuguesa acabava por também responder a um propósito estratégico no que concerne ao estabelecimento da comunidade portuguesa na Ásia - não apenas na Índia. Não se quer dizer com isso que a evangelização não tinha aos olhos do Rei um sentido em si, o propósito genuíno de catequizar os povos nativos, mas sim que esse era igualmente um meio de viabilizar o controle de regiões tão distantes do Reino.

O outro grupo, encabeçado por Simão Rodrigues, permaneceu em Portugal. No dia 5 de janeiro de 1542, Rodrigues, que ficou a liderar o grupo de jesuítas que permaneceu em território português, assumiu aquela que seria a primeira Casa efetivamente de posse da Companhia de Jesus, o Convento de Santo Antão-o-Velho, cedido pelo rei D. João III no ano anterior.<sup>109</sup> A designação desses espaços para os jesuítas fez parte do investimento na renovação, tanto cultural como religiosa, que D. João III buscava para o Reino, e mais especificamente para Lisboa. Santo Antão-o-Velho passou a ser Colégio no ano de 1553, sendo que com o tempo veio a ser chamado de o «Coleginho», tendo sido de fato o primeiro colégio dos Jesuítas em Portugal.

Logo em 9 de junho de 1542, Simão Rodrigues partiu para Coimbra com outros companheiros a fim de ali estabelecer a primeira Casa de formação da Companhia no mundo, junto à Universidade de Coimbra. Inácio de Loyola, desde Roma, escreveu ao padre no dia 18 de março de 1542, a referir sobre a concessão do Rei, que “ofereceu-se

---

108 Martim Afonso de Sousa foi um militar e nobre português, nascido em Vila Viçosa. Principiou a sua carreira fora de Portugal no ano de 1530, quando foi nomeado à capitania-mor da armada destinada ao Brasil. D. João III, a partir do seu desempenho satisfatório, acabou por doar em 1534 as terras condizentes à capitania de São Vicente. No mesmo ano Martim Afonso viajou para o Oriente, ao abrigo da função de capitão-mor da armada do Reino. Veio a se tornar vice-rei das Índias no ano de 1542, tendo regressado em pouco tempo a Portugal. Cf. Albuquerque, Luís de (dir.), *Martim Afonso de Sousa*, Lisboa, Publicações Alfa, 1989; Pelúcia, Alexandra, *Martim Afonso de Sousa e a sua Linhagem: A Elite Dirigente do Império Português nos Reinados de D. João III e D. Sebastião*, Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2007.

109 No bairro da Mouraria, em Lisboa, o Mosteiro foi concedido à Companhia de Jesus pelo Rei D. João III no ano de 1542, tendo sido ali instalado um colégio, mantido até 1593, altura em que passou a se encontrar no Convento de Santo Antão-o-Novo, atual Hospital de São José. Cf. ANTT, *Corpo Diplomático*, IV, 292.

da abundância do seu coração, pela muita afeição que vos dedica, para fundar um Colégio e edificar algumas casas para esta Companhia tão indigna diante de nosso Criador e Senhor no céu e de tal príncipe na terra”.<sup>110</sup> Trecho em que transparece o reconhecimento do poder temporal, das forças que iam para além da esfera da Igreja e da religião.

Como registrado na publicação dos *Exercícios Espirituais*, sobre a definição de que o “Chamamento do Rei Temporal ajuda a contemplar a vida do Rei Eterno”:

“Primeiro ponto. Pôr diante de mim um rei humano, eleito pela mão de Deus nosso Senhor, a quem prestam reverência e obedecem todos os príncipes e todos os homens cristãos. Segundo [ponto]. Reparar como este rei fala a todos os seus, dizendo: Minha vontade é conquistar toda a terra de infiéis; portanto, quem quiser vir comigo, há-de contentar-se com comer como eu, e assim com beber e vestir, etc.; do mesmo modo há-de trabalhar comigo, durante o dia, e vigiar, durante a noite, etc., para que, assim, depois tenha parte comigo na vitória, como a teve nos trabalhos. Terceiro [ponto]. Considerar o que devem responder os bons súbditos a rei tão liberal e tão humano; e, por conseguinte, se algum não aceitasse a petição de tal rei, quão digno seria de ser vituperado por todo o mundo e tido por perverso cavaleiro. A Segunda Parte deste exercício consiste em aplicar o exemplo precedente do rei temporal a Cristo nosso Senhor, conforme aos três pontos expostos. E quanto ao primeiro ponto, se consideramos tal apelo do rei temporal a seus súbditos, quanto é coisa mais digna de consideração ver a Cristo nosso Senhor, rei eterno, e diante dele todo o mundo universal, ao qual e a cada homem, em particular, chama e diz: Minha vontade é conquistar todo o mundo e todos os inimigos, e assim entrar na glória de meu Pai; portanto, quem quiser vir comigo, há-de trabalhar comigo, para que seguindo-me na pena, me siga também na glória.”

111

Incorporados no Padroado Português, os missionários jesuítas adotaram a visão então predominante de que era pelo apoio e proteção institucional que conseguiriam galgar melhores resultados com a cristianização, especialmente por via da missionação.

---

110 Loyola; Coelho (org.), 2006, p. 250.

111 *Exercícios Espirituais*, 1999, p. 24.

Seria a autoridade real que garantiria o caminho mais seguro e proveria, ao menos em princípio, as bases para o lançamento das missões - o que de fato se confirmou.

Na relação que se manteve, o destino da Companhia de Jesus em Portugal, e, por conseguinte, nos territórios sob autoridade portuguesa fora da Europa, acabou por estar de perto vinculado ao próprio destino da Coroa. Mais do que quaisquer outros líderes europeus do período, foram D. João III e seus sucessores<sup>112</sup> (antes da união das coroas ibéricas, em 1580) os maiores apoiantes da nova Ordem, tendo ativamente auxiliado os jesuítas a se estabelecerem nos principais centros urbanos do reino e nos territórios extraeuropeus - inclusive para desempenhar em pouco tempo o papel determinante junto ao sistema educacional e à vida espiritual das suas populações.<sup>113</sup>

Os jesuítas se tornaram por excelência os confessores da família real, bem como, ao assumirem para si um projeto educacional (que não ficou preso apenas ao Reino), desempenharam a função de seus instrutores e formadores.<sup>114</sup> Como exemplo dessa relação temos o icônico caso da princesa consorte de Portugal, Joana de Áustria (1536-1573), quarta filha do casamento do imperador Carlos V com a rainha Isabel de Portugal. Casou-se ainda muito jovem com o herdeiro do trono português, D. João Manuel - filho de D. João III e de D. Catarina de Áustria (1507-1578), que também era sua tia -, com quem teve um filho, D. Sebastião, que posteriormente viria a se tornar rei. Logo após a morte do seu marido e o nascimento de seu filho, no ano de 1554, Joana retornou à Castela. Em Toledo e em Madrid manteve um contato muito próximo com o jesuíta Francisco de Borja (1510-1572), seu confessor e de alguma maneira mentor.<sup>115</sup>

Borja, que havia sido o quarto duque de Gandia, também entrou pelo caminho espiritual após o falecimento de sua esposa. Ingressou na jovem Companhia de Jesus no ano de 1546, tendo sido recebido em Roma por Inácio de Loyola no ano de 1550. Pela atuação que desempenhou na Companhia de Jesus, principalmente na península ibérica, Francisco da Borja veio a se tornar Superior Geral de toda a Ordem em 1565. Borja conhecia Joana desde que ela era muito jovem, e, a partir do seu ingresso na Ordem e do

---

112 D. Sebastião, neto e sucessor de D. João III, era conhecido pelo seu fervor religioso. Tendo nascido em 1554, já com quase 14 anos da instalação da Companhia de Jesus em Portugal, acabou por ser criado e educado à volta dos jesuítas. Cf. Cruz, Maria Augusta Lima, *D. Sebastião*, Sintra, Temas e Debates, 2009.

113 Alden, 1996, p. 38.

114 Cf. Navarro, Julián J. Lozano, "Los hitos de una estrategia de poder. La educación, el confesionario y la participación en negocios seculares y políticos", In *La Compañía de Jesus y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005.

115 Cf. Banos, Antonio Villacorta, *La jesuíta: Juana de Austria*, Barcelona, Editorial Ariel, 2005; Martínez Millán, Francisco de Borja y la Corte, In *Revista Borja*, Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians, no.4, 2013, pp. 61-81.

fervor que demonstrava, acabou por influenciá-la no trajeto religioso que veio a seguir após se tornar viúva. Tendo-se profundamente ligado à Companhia de Jesus, uma Ordem religiosa exclusivamente formada por homens, Joana teria vindo a ser a única mulher jesuíta, havendo assumido os votos de ingresso em sigilo completo. Manteve-se sempre muito devota à Companhia. Contudo, por não poder oficial e publicamente atuar enquanto jesuíta, teria vindo a fundar em Madrid no ano de 1557, sob influência de Borja, o Monastério de Santa Clara, também conhecido como o *Convento de las Descalzas Reales*.

A proximidade com esse universo, com o mundo das cortes e de certa elite - tendo em vista que dependiam igualmente do financiamento de alguma nobreza -, acabou por influir no comportamento e na prática jesuítica, principalmente no que diz respeito ao controle dos impulsos, a uma conduta rígida e contida, à auto expiação, bem como à fiscalização dos outros.<sup>116</sup> Essas regras de etiqueta, esse protocolo, acabavam por condicionar a ação, o próprio procedimento. Não obstante, é de se salientar que junto às sociedades que na concepção jesuíta se enquadravam em um nível superior de civilidade (como no caso da China e do Japão) esse fenômeno foi igualmente sentido. Nesses contextos, a aproximação à aristocracia local foi brevemente assumida como estratégica fulcral para a missionação. O que, por outro lado, em sociedades com uma organização tribal, sem essa hierarquização social, não fazia sentido.

Desse modo, a Companhia de Jesus, do jeito que se configurou no século XVI, acabou por estar dependente da atenção e mando tanto da Igreja Católica como da Coroa Portuguesa, servindo aos interesses de ambas. Interação que se mostrou incontornável no período, e que condicionou aquilo que acabou por decorrer.

“Le projet missionnaire des jésuites du Bresil s’inscrit dès l’origine au coeur de la politique du Padroado, de ce contrôle de la monarchie portugaise sur l’Église dans le cadre de l’expansion maritime. La mission des jésuites, au sens strict ce pour quoi le roi les a envoyés et financés, est clairement la conversion des Indes.”<sup>117</sup>

---

116 Cf. Elias, Norbert, *A Sociedade dos Indivíduos*, Tradução, Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

117 Castelnau-l’Estoire, Charlotte, *Les ouvriers d’une vigne stérile: Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil (1580-1620)*, Lisboa, Fundação calouste Gulbenkian, 2000, p.10.

Não há como nesse momento se desvincular a religião da vida cotidiana, e a atenção e esforço despendidos por D. João III, e igualmente pela rainha D. Catarina, reforça a importância do religioso nessa sociedade. É preciso levar em conta que, nesse contexto, a religião acabou por ser diretamente afetada pelas determinações e interesses dos monarcas, como igualmente o governo dos reis acabou por responder a determinados desejos da Santa Sé.

Tendo recebido investimento e suporte não apenas da família real, como também de outros benfeitores, interessados no crescimento e consolidação da Companhia de Jesus em Portugal e nos territórios sob intervenção portuguesa, o número de membros e missões cresceu rápida e exponencialmente.

Com a projeção da Ordem no reino, logo em 1542 o Colégio jesuíta que foi fundado em Coimbra se tornou o maior responsável pela formação de novos membros, sendo que em 1551 também foi erigido o Colégio de Évora (onde foi fundada uma universidade em 1559) e dois anos depois, em 1553, a casa professa de São Roque. Com o tempo, e o maior investimento no ensino, suas atividades extrapolaram o próprio grupo, sendo que o Colégio de Santo Antão, a partir de 1553, foi o primeiro espaço no qual os jesuítas deram aulas públicas, não apenas voltadas à própria Ordem. Com o alargamento da atividade pedagógica dos jesuítas, ainda no século XVI, começaram a se instalar em outras cidades dentro do Reino, sendo elas: Braga (1560); Bragança (1561); Funchal (1570); Angra (1570); Ponta Delgada (1591); Faro (1599). Com esses colégios e casas de formação, o número de membros da Companhia acabou por crescer consideravelmente, virando o século com mais de quinhentos jesuítas a atuarem em Portugal. Somado ao número de espaços e membros da Companhia fora do território português, a empresa jesuíta tomava proporções sem precedentes.

### **Capítulo III - O lançamento da missionação**

#### *Do Reino para muitas terras*

Em um ambiente disputado por outros grupos, e por muitos interesses, os jesuítas se destacavam por formarem uma ordem jovem, nascida no âmago do movimento contrarreformista da Igreja Católica. Foram então considerados uma importante ferramenta para a renovação, fortalecimento e crescimento do catolicismo dentro e fora da Europa, estando genuinamente embebidos no debate levantado com a Contrarreforma, assumindo para si bandeiras em comunhão com os principais interesses da Igreja.

Passou-se pouco tempo desde a aprovação e fundação oficial da Companhia de Jesus, por meio da bula papal emitida em 1540, até ao envio dos primeiros missionários jesuítas para a Índia, em 1541. Assim, para a empresa que se lançava, ainda contavam com pouco tempo de «experiência» e, como dito anteriormente, se encontravam imersos no discurso da Reforma Católica.

Há que se considerar que o debate então promovido dentro da Europa dizia especificamente respeito ao que se passava em território europeu, correspondendo aos seus referenciais, ideais e interesses. O que quer dizer que, ainda pela falta de experiência, de conhecimento e de sensibilidade (ou mesmo interesse), o esforço de traduzir ou encaixar as populações não europeias ao seu pensamento nem sempre foi bem-sucedido, tampouco aberto para apreciá-las dentro de sua peculiaridade. Os relatos ainda eram muito circunstanciais e difusos, sendo que, até aquele momento, tampouco havia qualquer material jesuíta a descrever outras realidades, para além do continente. Como foi escrito em 1953 pelo indianista Jean Filliozat:

“O humanismo do Renascimento não predispunha para a descoberta espiritual do Oriente. Não se projectava sobre a humanidade inteira. Era greco-romano, não universal. Mesmo abrindo infinitas perspectivas sobre os antigos tesouros

reencontrados [...], as humanidades eram estudos destinados a julgar plenamente o homem, mas não preparavam para o estudo de todos os homens [...].”<sup>118</sup>

De fato, por mais que se estivesse a lidar com “outras gentes”, abrindo-se para o resto do mundo que se passou a conhecer, a Europa ainda se mantinha atada a si própria, não conseguindo enquadrar efetivamente esses outros espaços e populações nos quadros que então criava. Mantinham-se, dessa maneira, em uma postura eurocêntrica que viria a condicionar a forma de ação nas diversas regiões do globo. Ou seja, a Companhia arrancava a sua campanha ao redor do mundo sob uma concepção eurocêntrica que não se conseguiria mudar a partir da Europa. Apenas a experiência fora do contexto europeu é que os confrontaria com aquilo que defendiam e com a postura que vieram a assumir, sendo que o testemunho sobre as sociedades estrangeiras também traria novas reflexões para o reino.

Nessa perspectiva, os europeus comumente passaram a associar aquilo com que se deparavam a algo que consideravam como seu correspondente no contexto europeu, muitas vezes caindo em graves confusões - como no caso da aproximação de algumas populações à figura dos mouros e do pagão da Europa. A priori, os primeiros relatos partiam de uma compreensão ainda fechada nos fundamentos de formação desse indivíduo, o missionário jesuíta europeu. Porém, diante da limitação e insuficiência do discurso então mantido, e com a convivência e a experiência, passou-se a reconhecer outras categorias no universo com o qual dialogavam. Ao ser constatada e reconhecida a diversidade de povos e culturas, a concepção sobre quem era o “outro” com o qual lidavam também veio a ser relativizada, o que necessariamente exigia certa flexibilização.

A campanha para a difusão do cristianismo pelo mundo se deu com essa essência, e no âmbito de um impulso renovador que ao mesmo tempo se prendia a uma postura conservadora e resistente. A relutância por parte de alguns religiosos indubitavelmente veio a condicionar o contato com as populações dos territórios não europeus, restringindo o diálogo e as possibilidades do trabalho a ser desenvolvido, tendo por vezes limitado a atuação daqueles que se demonstravam mais abertos às novas práticas.

---

118 Apud Lacouture, 1993, p. 153.

Ao ainda estarem a definir suas normas e estratégias de ação, que reconhecidamente só poderiam ser consistentemente fixadas a partir da vivência e de uma prática mais sólida, os jesuítas consideravam que a missionação dependeria largamente de outro fator: o papel e a posição individual do missionário. Afinal, acima de tudo, esses religiosos eram pessoas distintas que, por mais que viessem de uma origem comum, ou muito próxima, tiveram trajetórias de vida singulares e sustentavam uma percepção particular das coisas.

Em meio a tantas lacunas no que diz respeito aos procedimentos a serem adotados, à falta de experiência que não possibilitava prever ou estipular um modo de agir diante de situações até então nunca vividas, além da extrema dificuldade na comunicação e no acompanhamento dos missionários espalhados ao redor do mundo, foi em grande medida a atuação pessoal dos padres que acabou por marcar o rumo da evangelização.

Por exemplo, Francisco Xavier, líder pioneiro da campanha jesuítica levada a cabo fora da Europa, acabou por passar por diferentes contextos, não tendo pessoalmente demonstrado o mesmo interesse pela missão fundada na Índia relativamente a que posteriormente se fundou no Japão - tampouco a que se pretendia criar na China. Assim, ao tempo em que Xavier demonstrou abertura para se adaptar à cultura local desde a fundação da missão japonesa, mostrando-se em muitos sentidos aberto e inovador, na Índia havia inclusive requisitado a instituição do Tribunal do Santo Ofício, organismo extremamente repressivo e conservador da Igreja Católica, para que com maior rigidez pudessem controlar a cristandade ali estabelecida.<sup>119</sup> Portanto, não demonstrou as mesmas preocupações em todos os territórios.

Desse modo, por mais os jesuítas formassem um grupo jovem e nascido a partir das questões então em voga, tendo assumido a repaginação de algumas práticas da Igreja, não abandonaram um discurso catequético ainda muito eurocêntrico. A Companhia de Jesus atribuiu para si os votos de disciplina e de devoção incondicional ao Papa, ideias que foram reforçadas pelo Concílio de Trento. Desse modo, respondendo diretamente à Santa Sé, é compreensível que a essa altura o trabalho de catequização estivesse completamente imerso nos valores e no referencial defendidos na Europa, sendo ainda muito resistente.

---

119 Cf. Schurhammer, Georg, S.J., *Francis Xavier, his times his life*. 4 vols. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1985-1987.



Dessa maneira, ao focarmos sobre os missionários jesuítas que tiveram uma atuação determinante ao longo do século XVI nas duas missões que representavam os extremos de atuação de Companhia de Jesus sob a autoridade do Padroado Português, a do Brasil e a do Japão, inquire-se como esses europeus, religiosos pertencentes a uma determinada ordem, se enxergavam diante de realidades completamente destoantes de todo o seu referencial.

Como foi definido por Lucian Febvre no seu livro *Martinho Lutero, um destino* (1928), o homem do século XVI pensava o que devia pensar, não se podendo pensar a essa altura em descrença. Essa afirmação ressalta a permeabilidade que ao religioso era permitida nessa sociedade. Isto é, **esse** não era e não podia ser o século da incredulidade na Europa, muito em virtude da grande influência da Igreja Católica em todas as esferas da vida humana. Dessa maneira, a organização do religioso regia inclusive o pensamento individual, ideia que por si só traz consigo a relevância do discurso que era passado ao contexto europeu, a partir do filtro jesuítico, sobre essas outras realidades, e vice-versa.

Nesse sentido, Federico Chabod, em seu livro *Carlos V y su Imperio* (1992), buscou abordar a formação de uma identidade dentro do contexto europeu durante a primeira metade do século XVI (período correspondente ao governo de Carlos V).<sup>120</sup> O autor definiu que, em meio a um cenário territorial fragmentado, instável, e frente à diversidade linguística existente dentro de um mesmo domínio, a religião acabou por se assinalar como elemento de identificação excepcional, sendo que os definiria muito mais o ser cristão / católico do que, por exemplo, castelhanos e portugueses. Todavia, é fato que com o tempo a identidade de caráter nacionalista começou a tomar corpo e força, levando a posteriores conflitos dentro do próprio grupo.

Dessa maneira, há que se levar em conta que todos os valores e paradigmas do referencial jesuíta dividiam espaço com outros elementos inerentes à formação desse indivíduo. Entre os primeiros missionários que partiram da Europa era comum a formação universitária dentro daqueles que eram os principais centros de ensino europeus. Por exemplo, no caso particular de Manuel Nóbrega, fundador da missão do

---

120 Carlos V (1500-1558) nasceu em Gand, nos Países Baixos, no dia 24 de fevereiro de 1500. Filho de Felipe de Habsburgo, que se tornou rei de Castela, e de Joana I de Castela, era descendente por linha paterna e direta de Maximiliano I, imperador da Alemanha e da Áustria. Pela mãe era descendente direto da casa da Espanha. Ficou órfão de pai aos seis anos de idade. Como sua mãe sofria de distúrbios mentais, foi criado pela tia Margarida da Áustria, irmã de Felipe e governadora dos Países Baixos, que pertencia ao império austríaco.

Brasil, a formação se deu na Universidade de Salamanca, tendo terminado seus estudos em direito canônico na Universidade de Coimbra, no ano de 1541 - mesmo ano da ida dos primeiros jesuítas à Índia. No caso de Francisco Xavier, membro do grupo fundador da Companhia de Jesus e pioneiro da missão do Japão, a formação universitária se deu em Paris, no Colégio de Santa Bárbara - como referido, ambiente de criação do grupo que viria a formar a Ordem.

Para além do empenho em uma formação educacional superior, Inácio de Loyola enfatizou a importância que havia no caráter individual e na personalidade dos candidatos para o ingresso na Companhia. O reconhecimento das competências individuais pôde ser vivenciado pelo próprio Loyola. O padre declarava não ter a mesma capacidade e rapidez no aprendizado do que muitos dos mais jovens, mas possuía, por outro lado, um senso muito particular e aguçado para a liderança do grupo.<sup>121</sup> Por mais que na Companhia de Jesus se aspirasse a perfeição, considerava-se que o homem era em si imperfeito, e, como tal, seria necessário separar aqueles que potencialmente seriam prejudiciais ao serviço de Deus e do grupo.<sup>122</sup> Desse modo, os que eram dados às paixões, à inconstância, à letargia, à ambição excessiva e à indiscrição, não eram vistos com bons olhos.

Contudo, por mais que fossem instruídos e se precavessem de eventuais oscilações, havia muito que só poderia ser sentido por meio da vivência. Como foi escrito no Capítulo I, definiu-se nas *Constituições* que o ideal seria que se tivesse, o quanto mais fosse possível, «experiência» dos candidatos ao ingresso na Companhia para a observação e averiguação das suas inclinações pessoais. Como pontuado, “O resto depende das circunstâncias mais do que o dito aqui”. Ou seja, por mais que houvesse certa instrução, muitas das situações acabavam por depender mais da conjuntura com a qual lidavam do que de um padrão estabelecido, sendo que, em grande parte, não poderiam ser antecipadas.

Com o tempo, e já a circular esse tipo de pensamento, os missionários a atuarem no campo perceberam quais seriam as características mais desejadas para as diferentes missões, sendo que a estratégia assumida foi se adaptando consoante os tempos e os acontecimentos. No caso do Brasil, por exemplo, Nóbrega a princípio defendeu com afinco a *via amorosa*, o método com afetividade, como princípio fundamental para o

---

121 Alden, 1996, p. 5.

122 Idem, p. 287.

trato com o indígena. Contudo, diante de graves conflitos, com episódios de morte e violência, além do insucesso em muitas das suas investidas, o padre passou a considerar o uso da força e imposição como opção para dar margem a que a catequização fosse devidamente iniciada. No caso do Japão, desde os primeiros passos, os padres identificaram que o uso da força não era uma opção, sendo que inclusive poderiam se colocar em risco em um cenário que era a eles completamente desvantajoso. Por sua vez, pela falta de respaldo institucional, e diante de um número muito reduzido de missionários, os jesuítas se viram na necessidade de contar cada vez mais com o suporte e apoio das lideranças locais, vindo mesmo a fazer parte daquele sistema.

De fato, essa foi uma questão constante nas avaliações que foram sendo feitas pelos missionários nas diferentes missões, especialmente no Extremo Oriente da Ásia. No Japão e na China, por exemplo, desde o princípio se defendeu que seria prudente que os padres controlassem eventuais comportamentos impulsivos e temperamentos explosivos, a fim de que evitassem causar uma má impressão e o descrédito frente à população nativa. Sendo duas sociedades regidas por um protocolo muito claro e por regras de polidez extremamente rígidas, os padres logo se deram conta de que deveriam necessariamente aprender o código local. Todavia, constatou-se que nem todos os indivíduos tinham condições reais de se desprender dos velhos hábitos e de se ajustar à nova convenção - com isso, do Brasil ao Japão, passou-se a requisitar gente apta à empreitada.

A partir dessas preocupações, os candidatos eram avaliados para que se identificasse as suas habilidades e os seus potenciais talentos. Assim, poderia a cada um ser designada determinada função ou mesmo o grau no qual se encaixaria. No que diz respeito às duas classes de professos, haviam aqueles que eram qualificados como detentores de conhecimento suficiente para tomar os três votos solenes e aqueles que seriam detentores de conhecimento “notório”, nomeadamente os que eram especialmente proficientes em latim, e que poderiam tomar o quarto voto.<sup>123</sup> Aos que profeririam o quarto voto era também exigida a formação em teologia. Os jesuítas professos comprometiam-se por meio do quarto voto, que era acrescido aos de castidade, pobreza e obediência, à obediência irrestrita ao Papa, o que também compreendia aceitar as missões que a eles fossem designadas.

---

123 Alden, 1996, p. 13.

Como foi referido, a formação superior dos missionários jesuítas - sendo que seus membros fundadores vinham do meio universitário parisiense e que àqueles que passaram a ingressar na Ordem era exigida certa instrução -, acabou por caracterizar o grupo, sendo mesmo elemento de sua identidade. Com isso, é importante destacar que, por mais que seus membros viessem de regiões diferentes, acabavam por ter um mesmo alicerce intelectual, o que repercutiria em uma conduta e em comportamentos mais ou menos comuns. Foi no correr da experiência, diante da insuficiência de respostas e de material que orientasse como reagir às questões levantadas no campo, que os padres acabaram por individualmente assumir determinada posição, e essa bagagem pessoal muitas vezes podia se fazer sentir.

Desse modo, em uma carta escrita em Roma no dia 7 de maio de 1547, Ignácio de Loyola escreveu “Aos Padres e Irmãos de Coimbra”:

“I PARTE, ESTÍMULOS PARA AVANÇAR.

Procurai conservar o fervor santo para trabalhades no estudo tanto das letras como das virtudes, porque numa e noutra ocupação vale mais um acto intenso do que mil remissos, e o que não alcança em longos anos um frouxo, outro diligente o costuma obter em pouco tempo. Nas letras é onde se vê a diferença entre o aplicado e o negligente; mas o mesmo sucede no vencimento das paixões e fraquezas a que nossa natureza está sujeita e na aquisição das virtudes.”<sup>124</sup>

Aqui aparecem duas das competências de interesse para os missionários do grupo: a dedicação ao estudo, aqui mais especificamente ao estudo das línguas - elemento que acabou por ser um marco fundamental do trabalho jesuíta, tendo resultado inclusivamente em uma produção de gramáticas excepcional e pioneira - e as virtudes, que correspondiam diretamente ao controle das paixões e dos impulsos (o temperamento), bem como à disciplina e dedicação para o desenvolvimento do trabalho.

---

124 Loyola; Coelho (org.), 2006, p. 124.

### *O trabalho que ganhava corpo*

Sendo um grupo ainda muito jovem, portanto, que ainda estava a se compor e organizar, haviam diversas questões que não estavam muito bem acertadas, principalmente no que diz respeito à forma como deveriam proceder. Dessa maneira, uma das suas principais linhas de atuação veio a ser o ensino.

Contudo, não se colocou em causa a formulação de um projeto pedagógico desde o princípio da sua atividade, nem tampouco a fundação de uma rede de colégios. A iniciativa de criar esses espaços se deu a partir da constatação de que seria necessário passarem a formar os próprios candidatos a ingressar na Ordem. Por sinal, sendo esperado daquele que se candidatasse uma determinada capacitação e instrução, a criação de instituições de ensino para tal efeito se mostrou extremamente funcional e conveniente.

Ou seja, o ensino não foi de todo uma causa jesuíta desde a sua origem. Ele veio a gradativamente se tornar um fundamento basilar do projeto jesuítico, tendo em um primeiro momento se direcionado para o treinamento em território português e à formação de novos missionários a serem enviados para a outros continentes.<sup>125</sup>

De início, esses colégios eram destinados aos membros e candidatos à própria Ordem. Porém, posteriormente essas atividades foram estendidas a alunos externos, chegando a contemplar vários estágios do ensino formativo, desde o ensino primário, ao médio e superior. Esse projeto educacional foi inicialmente comedido, mas cresceu vertiginosamente em poucos anos. Por sinal, até a morte do fundador da Companhia, Inácio de Loyola, no ano de 1556, haviam sido fundados mais de trinta colégios, já não apenas em território europeu.<sup>126</sup>

Foi após a criação do Colégio de Gandia, em 1546, no Reino de Aragão, e do Colégio de Messina, em 1548, em Itália, que se assumiu ostensivamente o investimento nessa área. Para tal fim, foi requisitado a Loyola, enquanto Superior, a confecção de normas específicas que proporcionassem coesão em meio a profusão desses espaços e a abertura aos alunos externos, não membros da Ordem.

---

125 Alden, 1996, p. 41.

126 Miranda, Margarida, "Humanismo Jesuítico e Identidade da Europa: Uma Comunidade Pedagógica Europeia", In *Humanitas*, n.53, 2001, p. 97.

Dessa forma, a Companhia nasceu como ordem estritamente missionária, mas em pouco tempo viu a ascensão não somente do número de missões como também de seu projeto educacional, com o aumento substancial da sua rede de colégios. Com essa nova frente de atuação, que acabou por gradativamente se mostrar uma das principais vias para que se pudesse alcançar genuíno sucesso, na elaboração das *Constituições* foi destinada muita atenção à organização da vida nesses espaços, dando conta da formação moral, literária, filosófica e teológica dos estudantes.

As *Constituições* acabaram por reconhecer dois tipos de morada para os jesuítas: a casa professa, onde os jesuítas que houvessem terminado seu treinamento se encarregariam de pregar e administrar os sacramentos, e o colégio de residência dos escolásticos que estavam a se preparar para a vida na casa professa.<sup>127</sup>

A preocupação passou a não ser apenas a confecção de regras para o trabalho missionário em geral, mas também para a docência, ocupação destacadamente assumida por alguns padres. Todavia, mesmo com a acentuação do caráter educacional enquanto fundamento do trabalho jesuítico, o projeto de ensino assumido pela Companhia de Jesus só passou por uma regulamentação, uma sistematização de suas orientações pedagógicas, no ano de 1599, com a publicação da *Ratio Studiorum*.

O documento com as orientações pedagógicas não pôde ser concluído por Loyola, já que o padre faleceu logo no ano de 1556. Com isso, foram elaboradas várias versões até que se chegasse a forma definitiva da *Ratio*, a qual não apenas recebeu inúmeras revisões, como também acabou por passar por várias mãos. De todo modo, o escrito tratava de diretrizes que proviessem certa homogeneidade entre os colégios, bem como entre os educadores e alunos a serem formados, sustentando objetivos comuns.

Ou seja, tendo-se dado de maneira um tanto espontânea e não solidamente estruturada, o modelo educacional jesuíta por muito tempo careceu de uma padronização, o que se manteve como uma grande preocupação. Claudio Acquaviva, eleito em 1581 o quinto Superior Geral da Companhia de Jesus, foi quem desempenhou o papel fulcral na preparação definitiva da *Ratio Studiorum*, que efetivamente começou a ser elaborada em 1586.<sup>128</sup>

---

127 Alden, 1996, p. 18.

128 Ibidem.

Como referido, foi apenas com esse documento que se estabeleceu um sistema educacional a ser utilizado largamente, por todas as missões, condizendo aos mesmos métodos e práticas - tendo-se ponderado pormenorizadamente o papel tanto dos docentes como dos alunos. Dentro da concepção inaciana de que o jesuíta ideal seria dado às línguas e ao controle das paixões, as Letras e as Humanidades clássicas foram desde o princípio destacadas, correspondendo à formação intelectual em diálogo com a formação da virtude.<sup>129</sup>

Os jesuítas gradualmente vieram a assumir e concentrar essas atividades para o grupo, ao ponto de terem se tornado em Portugal os responsáveis por todo o sistema educacional do reino. Por volta da metade do século XVII, a Companhia de Jesus passou a controlar toda a educação superior não só em Portugal, como também em Itália e na Polónia, tendo administrado várias entidades na península ibérica, França e outros territórios.<sup>130</sup>

Com o aumento do número de missões, de missionários e de empreendimentos assumidos (colégios, casas, igrejas), tornou-se insustentável a efetiva administração da empresa à dimensão que tomava exclusivamente a partir de Portugal. Tendo-se em conta que, já na década de cinquenta do século XVI, em um período de menos de uma década após a fundação da Província Portuguesa, atuavam do Brasil ao Extremo Oriente da Ásia.

A Província de Goa foi criada em 1549, três anos após a fundação da Província de Portugal e mesmo ano da fundação de uma missão jesuíta no Brasil e no Japão. Poucos anos depois, em 1553, foi erigida a Província do Brasil. Com as novas divisões dentro da Assistência Portuguesa, a Província de Portugal acabou por ficar responsável pelo Reino, pelas ilhas do Atlântico e pelos territórios da costa ocidental da África.

A Assistência Portuguesa da Companhia de Jesus foi inclusivamente a mais antiga, tendo-se fundado em 1541, mesmo ano do envio dos primeiros missionários à Índia, e a geograficamente mais extensa, tendo-se composto logo no século XVI por cinco províncias e duas vice-províncias.

A estrutura da Companhia de Jesus efetivamente se modificou para conseguir comportar a demanda que surgia e os interesses que acabaram sendo privilegiados. Para

---

129 Miranda, 2001, p. 84.

130 Alden, 1996, p. 19.

tanto, de início foram os colégios em Portugal os responsáveis por formar os missionários a serem enviados para fora da Europa, mas essa concentração acabou por dar espaço ao fracionamento de outros centros de referência.

A configuração e a estrutura da Companhia refletiam muitas das preferências que foram sendo assumidas, que acabaram por impactar a própria catequização. Boa parte dos oficiais da Ordem eram homens de certa idade, entre os 40 e os 60 anos, selecionados pela sua experiência prévia e, como não podia deixar de o ser, pelas suas conexões pessoais. Sendo um grupo formado na Europa, eram, e permaneceram sendo, predominantemente europeus, tanto de nascimento como de formação.

No caso da Assistência Portuguesa, a grande maioria era inclusive originária de Portugal. Muito pelos conflitos de interesse e por certa resistência por parte da Coroa Portuguesa, se manteve a preponderância de padres portugueses. Todavia, os territórios no Extremo Oriente da Ásia, muito distantes geograficamente dos centros administrativos portugueses, chegaram a contar com outros europeus a assumirem cargos de importância na administração das missões.<sup>131</sup>

Com a ampliação do seu campo de atuação, com o maior investimento e também com a circulação das notícias de sucesso, acabou por significativamente aumentar o número de membros da Companhia, bem como de candidatos para o ingresso na Ordem.<sup>132</sup> Curiosamente, com o avanço posterior de uma tendência mais conservadora, aumentou visivelmente a faixa etária daqueles que vieram a assumir o cargo de provincial - o que seria especialmente destacável para o caso de Portugal e do Brasil.<sup>133</sup> Ou seja, nos territórios com maior proximidade à sede em Roma, e no caso do Brasil com a administração e controle do território pela Coroa Portuguesa, havia limitações à evangelização que condiziam ao espaço dominado por tantos outros interesses, esses reticentes a muito do que veio a ser promovido pelos jesuítas.

O esforço missionário que acompanhou o projeto expansionista da Coroa Portuguesa teve seu ponto de partida no ano de 1541, com a viagem do padre Francisco

---

131 Alden, 1996, p. 253.

132 Marina Massimi desenvolveu uma rica investigação sobre as cartas de jovens dos séculos XVI e XVII denominadas de *Indipitae*. Essas cartas se tratavam de um pedido feito por jovens missionários para que fossem enviados às Índias, tanto as da Ásia (como o Japão) como as da América (como o Brasil). A autora selecionou cento e dezoito cartas entre o período de 1583 a 1770, em que aparece o “desejo das Índias”, a vontade expressa para a vida nas missões fora da Europa. Cf. Massimi, Marina, *Um incendiado desejo das Índias*. São Paulo, Edições Loyola, 2002.

133 Alden, 1996, p. 244.



Xavier à Índia com mais dois companheiros. Pouco tempo após explorar o território indiano, Xavier seguiu para Malaca (1545), Molucas (1546), tendo voltado à Índia e posteriormente viajado ao Japão, onde fundou uma missão no ano de 1549. O padre partiu do arquipélago japonês em 1551, com o intuito de fundar uma missão na China. Porém, veio a falecer na Ilha de Sanchuão em 1552. De todo o modo, a evangelização promovida pelos jesuítas já tinha tomado certo corpo no Extremo Oriente da Ásia, tendo com o tempo alcançado outros territórios, como Macau (1565), China (1583), Pegu e Bengala (1598), Cochinchina (1615), Cambodja (1616), Tibete (1624), Tonquim e Sião (1626), Laos (1642).

Na campanha evangelizadora que acompanhou o fluxo expansionista dos reinos ibéricos, é relevante ter em conta que, para o século XVI, ainda imperava uma orientação comum às missões que vieram a ser mantidas, ou que se queria então manter. Como dito anteriormente, dava-se muita devoção à formação intelectual dos missionários, e a filosofia a influenciar o pensamento católico no período, especialmente após o Concílio de Trento, foi a escolástica de São Tomás de Aquino (1225-1274) - cujos escritos já eram obrigatórios entre os jesuítas, tendo-se tornado matéria basilar dentro dos colégios.

A corrente filosófica aristotélico-tomista penetrou o pensamento católico como um todo, tendo não apenas marcado o discurso e a doutrina jesuítica, como também a própria convenção do Concílio de Trento. Representava, por essência, o esforço em tratar concomitantemente da razão (metafísica) e da fé. Seria o balanço entre o racional e o espiritual, onde a Teologia sobressairia como categoria superior, ligada ao divino, e a filosofia sua auxiliar - dando-se sentido de uma esfera à outra. Dentro dessa linha filosófica, seria a “disputa”, o debate público das ideias - forma comum do ensino da época -, que conseguiria afirmar e defender, com base na razão, as verdades da doutrina católica aos não crentes.

Dentre os princípios basilares da filosofia aristotélico-tomista, os jesuítas acabaram por dar amplo destaque à importância da alma humana, fundamento que tinha completa relação com o reconhecimento das diferenças de temperamento e da tendência individual às paixões. “A alma possui capacidades peculiares, que, na linguagem da dita doutrina, são denominadas de potências [...]”,<sup>134</sup> o que corresponderia à valorização da

---

134 Massimi, 2001, p. 626.

experiência enquanto ponto chave da ação jesuítica e à observação da subjetividade humana.

Cada uma das realidades encontradas acabava por apresentar, por vários fatores, possibilidades distintas. Tanto dependiam dos interesses que estavam em jogo (administrativos, comerciais, religiosos), da população com a qual se deparavam e da interação que se mostrou possível, como da capacidade do próprio indivíduo. As possibilidades que se apresentavam eram em geral comuns entre aqueles que partilhavam um mesmo espaço, mas a forma de aproveitá-las dependia muito mais da iniciativa individual de cada um - devendo se considerar que apenas alguns missionários possuíam real poder para além da própria missão.

No entanto, há que considerar que os gostos e as concepções desse indivíduo lhe foram possibilitados por um meio particular, e “Eles não têm consciência ou sentem essas limitações, uma vez que estão “dentro” de uma dada esfera mental e cultural [...]”<sup>135</sup> Contudo, a partir do momento em que se enquadravam em um outro panorama cultural e social, esse referencial passava a ser diretamente alvejado. Os efeitos dessa mudança de cenário começaram a ser sentidos gradativamente, podendo mais claramente ser identificados nas gerações seguintes.

O indivíduo, apesar da sua particularidade, acabava por não fugir por completo da estrutura na qual se inseria. Nesse sentido, o ambiente do qual fazia parte também era determinante para as suas escolhas pessoais. Por mais que tivessem certa liberdade, em alguns casos mais do que em outros, pela presença de outros grupos e outros interesses conflitantes, os missionários seguiam e respondiam a certos parâmetros e preceitos.<sup>136</sup>

A instalação de uma missão nesses dois extremos de atuação, o Brasil e o Japão, correspondeu ao início de uma administração mais efetiva do território americano pela Coroa Portuguesa, com o estabelecimento do Governo-Geral, e a diversificação e intensificação das atividades comerciais do Extremo Oriente da Ásia, com a instauração de uma nova rota comercial, no caso japonês.

Assim, ao estar sob a autoridade do Padroado, ou do *Patronato*, as ordens religiosas estavam a depender dos interesses e investimentos alimentados em outras

---

135 Guriêvitch, Aaron., *A Síntese histórica e a Escola dos Anais*, São Paulo, Perspectiva, 2003, p. 15.

136 Cf. Pesavento, Sandra Jatahy, *História e História Cultural*, Belo Horizonte, Autêntica, 2003.

esferas, os quais afetavam diretamente o espaço que os padres conseguiriam alcançar dentro de determinada comunidade e os favorecimentos que receberiam junto à administração local - quando fosse o caso de haver uma, como na Índia ou no Brasil - e ao reino. Ou seja, ao mesmo tempo em que a Coroa Portuguesa promoveu e sustentou interesses da Igreja Católica, com preponderância à Companhia de Jesus, também extraiu muito dos religiosos. Nesse sentido, sobre o missionário acabava por pesar não apenas os interesses da Companhia de Jesus, como também da Igreja e do Rei.

O estreito relacionamento com o rei de Portugal marcou para quais territórios os jesuítas se direcionariam, bem como o tipo de atividade com as quais estariam envolvidos. Como foi escrito por Dauril Alden, “[...] there was always a price tag attached to royal favors, and, particularly in the eastern empire, the services to the crown that they were obliged to render often represented significant departures from their Institute”.<sup>137</sup> Além do mais, mesmo que houvesse um suporte por parte do Rei, ele acabava por oscilar consoante a situação e o tempo, e também não era necessariamente garantido pelos agentes responsáveis além-mar.<sup>138</sup>

Para que se mantivessem estritamente dedicados às atividades espirituais com as quais estavam comprometidos, foi definido nas *Constituições* que os jesuítas deveriam renunciar o quanto mais fosse possível aos interesses seculares.<sup>139</sup> Ou seja, deveriam se dedicar exclusivamente ao serviço religioso, abstendo-se de envolvimento com as outras atividades desenvolvidas nos territórios em que passaram a atuar.

Dentro da Assistência Portuguesa, mas mais particularmente no espaço de autoridade do Estado da Índia, se mostrou praticamente incontornável a aproximação dos missionários ao comércio, inclusive para sustento das próprias missões. E não só, em especial no Extremo Oriente da Ásia, acabaram também por desempenhar o papel de embaixadores, de representantes junto aos líderes locais, assumindo igualmente outras funções - como a de intérprete.<sup>140</sup> Do outro lado, no caso do Brasil acabaram por se tornar proprietários de terras e inclusive de escravos, o que muitas vezes gerou uma reação negativa.

---

137 1996, p. 321.

138 Alden, 1996, p. 325.

139 Capítulo 3, par. 591.

140 Alden, 1996, pp. 334-335.

## *A gestão da missionação dentro e fora do Reino*

Não é difícil de se imaginar que as oportunidades e as possibilidades que se apresentaram para os missionários foram muito distintas, entre aqueles que permaneceram em território europeu e aqueles que foram destinados para as missões fora da Europa. Dauril Alden defendeu que os jesuítas que permaneceram no continente estavam intimamente identificados com as forças da ortodoxia católica, ao passo que fora do território europeu se tornaram de alguma forma revolucionários. Isso se teria dado não necessariamente entre os outros europeus, mas frente à comunidade indígena dessas diversas regiões, ao tempo em que foram confrontados com um outro sistema de crenças e costumes, o que acabou por gerar uma mudança de comportamento.<sup>141</sup>

Antes da chegada da embarcação em que vinham Francisco Xavier e os outros missionários à Índia, no dia 6 de maio de 1542, já haviam decorrido diversos episódios de conflito entre os ocidentais e a população local. A realidade da ocupação portuguesa no território era a de um poder restrito pela resistência que a circundava,<sup>142</sup> e os jesuítas limitaram-se, nessa realidade, a perpetuar a política vigente e a seguir as diretivas vindas do reino e estabelecidas pelo governo local.

Com a profusão de missões no Extremo Oriente da Ásia, a Província de Goa<sup>143</sup> também acabou por se mostrar insuficiente para administrar toda a região sob sua autoridade - a qual ia da costa oriental da África até ao Japão. Aliás, com a dimensão que a campanha jesuítica acabou por tomar, e a constatação da incapacidade de se gerir todas as atividades a partir dos colégios europeus, Goa assumiu a posição de maior centro de treinamento para os jesuítas recém chegados da Europa, bem como se tornou responsável pela recepção daqueles que estavam no Extremo Oriente da Ásia.<sup>144</sup> Frente a essa situação, o Japão se tornou uma vice-província no ano de 1581 e uma efetiva

---

<sup>141</sup> 1996, p. 77.

<sup>142</sup> Sobre o caso da Índia, vide Xavier, Angela Barreto, *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

<sup>143</sup> A partir do fluxo de religiosos que então se encontravam em território indiano, bem como daqueles que se direcionavam à Índia, havia sido erigida a Diocese de Goa logo no ano de 1533.

<sup>144</sup> Alden, 1996, p. 47.

província por volta de 1611, seguido pelo Malabar, vice-província em 1601 e província em 1605, e pela China, feita vice-província em 1623.<sup>145</sup>

A criação da Ordem se deu, como foi anteriormente mencionado, no meio universitário francês. Era uma ordem criada por europeus e dentro do contexto europeu. Cenário no qual as distâncias eram muito mais curtas do que aquelas dos anos vindouros, e, sendo assim, a comunicação muito menos demorada. Todavia, essas condições não foram garantidas para fora da Europa, não fazendo parte da realidade da administração das missões espalhadas pelo mundo, muito mais diversa e plural. Desse modo, na dinâmica que se construiu, se mostrou muitas vezes inviável o intercâmbio previsto nas *Constituições* entre os provinciais e a sede central.

No panorama que se edificou, por mais que a hierarquia da Companhia contemplasse o Superior Geral como seu líder máximo, a enorme distância que separava Roma e os colégios na Europa das várias missões obrigou que, com o tempo, muita de sua autoridade fosse delegada por meio da instituição das funções de provincial, visitador, reitor e superior. Era necessária uma relação de confiança entre ambas as partes, inclusivamente porque a execução das políticas estipuladas pela Companhia teria implicações locais, as quais seriam os subordinados a atuarem no terreno a perceberem muito mais eficazmente do que as autoridades em Roma.

Ao refletirmos sobre essa lógica a partir da posição do Brasil e do Japão em relação à Europa, é evidente que a experiência foi completamente distinta. No Brasil já se contava com um provincial desde o ano de 1553, posição assumida pelo padre Manuel da Nóbrega. Ou seja, quase desde o princípio da missão havia alguém encarregado pela fiscalização dos missionários a atuarem sob sua jurisdição, que inclusive teria o poder de decisão sobre matérias daquele território enquanto não fosse recebida uma determinação direta do Padre Geral. Nesse contexto, foi na medida em que a missão começou a se direcionar para o interior, principalmente com a política de aldeamentos, se espalhando pelo território, que se fez necessário o envio de um visitador. Longe da comunidade portuguesa, os padres também acabavam por se afastar dos olhos da Companhia, despertando a preocupação em serem melhor acompanhados nessas zonas. Com a proeminência do provincial, o visitador por vezes veio a ser uma

---

145 Idem, p. 235.

personagem conflitante, tendo em vista que um defendia os interesses despertados no campo e o outro atuava em nome do próprio Geral, com sede em Roma.<sup>146</sup>

Por sua vez, o Japão estava fisicamente muito distante até mesmo da sede da Província de Goa, à qual a missão japonesa estava submetida e de onde se demorava cerca de dois anos a chegar. Apenas no ano de 1581 é que o território se tornou uma vice-província, vindo a ser elevada à província em 1611. No mais, o trajeto entre o envio da informação à Europa até o retorno de uma resposta ao Japão levava por volta de cinco anos. Desse modo, mesmo quando foram delegadas pessoas para que assumissem esses cargos, era inevitável que houvesse um atraso muito grande entre a determinação e a sua efetiva implantação. O visitador nessa região assumia mais determinadamente a sua autoridade, já que a eventual comunicação com o Geral demoraria incontornavelmente muitos anos. Tinha, assim, a palavra máxima. Essa autoridade será depois tratada na figura do visitador Alessandro Valignano, que por certo tempo se manteve como a cabeça da missão japonesa.

Dentro das assistências instituídas pela Companhia de Jesus havia a figura do provincial ou de um vice-provincial, responsáveis por uma província ou vice-província. A eles ficaria incumbida a supervisão dos reitores e superiores sob sua jurisdição, esses responsáveis pela administração dos colégios, noviciados, casas professas, seminários, missões e propriedades da Companhia. Nas próprias *Constituições* foi designado que o supervisor deveria fazer o que fosse necessário para o bem universal da Ordem. Uma determinação um tanto quanto aberta. O que seria contemplado neste “o que fosse necessário”? O superior não apenas teria que estimular e acompanhar o trabalho feito por aqueles que faziam parte do corpo missionário da região a ele correspondente, como igualmente agir segundo os interesses da Companhia de Jesus em relação à Coroa, bem como frente aos outros grupos religiosos.<sup>147</sup>

Para além do apontamento de provinciais e vice-provinciais, também havia a figura do visitador, ou visitador geral, cuja função era excepcional dentro do panorama administrativo da Companhia – mesmo que não fosse um cargo exclusivo dela, sendo também verificado em outras ordens que atuavam fora da Europa. Mesmo não sendo regular, sua autoridade acabava por superar a dos respectivos provinciais e reitores,<sup>148</sup>

---

146 Como no caso do atrito vivenciado entre o visitador Cristóvão de Gouveia e o provincial José de Anchieta, matéria a ser tratada na Parte II.

147 Alden, 1996, p. 241-2.

148 Alden, 1996, p. 247.

tendo em vista que a sua autoridade valia a do Padre Geral onde quer que estivesse. A figura correspondente a Valignano no caso do Brasil foi Cristóvão de Gouveia (1542-1622), um dos seus visitantes mais notáveis, que esteve no território a partir de 1583.

A designação dessas outras funções respondia largamente a necessidade de melhor acompanhar os territórios espalhados pelo mundo, ainda mais pela constatação de que a obediência às determinações tomadas em Roma nem sempre era acatada.<sup>149</sup> Dando conta dessa questão, no cenário de dispersão que então se delineava, em uma carta escrita em Roma no dia 26 de março de 1553, endereçada “Aos Padres e Irmãos de Portugal” (a famosa “Carta da Obediência”), Inácio de Loyola escreveu:

"O que tenho dito da obediência, tanto se entende dos particulares para com seus Superiores imediatos, como dos Reitores e Prepósitos locais para com os Provinciais, e destes para com o Geral e deste para quem Deus Nosso Senhor lhe deu por Superior, que é o seu Vigário na terra, para que assim inteiramente se guarde a subordinação e por conseguinte a união e caridade. Sem esta, o bom ser e governo da Companhia, assim como o de qualquer outra Congregação, não se pode conservar [...]

Este é o modo com que a divina Providência dispõe suavemente todas as coisas, dirigindo as ínfimas pelas médias e estas pelas superiores a seus fins. E por esta causa, entre os Anjos há subordinação de uma hierarquia à outra, e em todos os movimentos corporais dependem os inferiores dos superiores, e os superiores por sua ordem dum movimento supremo. O mesmo se vê na terra em todos os governos seculares bem ordenados, e na hierarquia eclesiástica, que depende do Vigário de Cristo Nosso Senhor. E quanto é melhor guardada esta subordinação, tanto melhor é o governo, e por falta dela se vêem em muitas Congregações faltas tão notáveis."<sup>150</sup>

No fragmento acima disposto fica clara a importância que era dada à hierarquia, pela qual, o quanto mais fosse respeitada, “guardada esta subordinação”, melhor se

---

149 Outro cargo definido no universo administrativo da Companhia era o de Procurador. Sendo uma das poucas posições elegíveis dentro da Ordem, esse era um cargo de muita exigência, já que o procurador desempenharia a função de embaixador, captador de recursos, e mesmo recrutador para a sua província. Cf. Frison, Daniele, *The Nagasaki-Macao Trade between 1612 and 1618*: Carlo Spinola S.J. Procurator of Japan, Tese de Doutorado em História apresentada à FCSH/UNL, 2014.

150 Loyola; Coelho (org.), 2006, p. 212.

daria o acompanhamento da empresa. Por outro lado, o seu não acatamento poderia resultar em grandes falhas. Para além dessa definição, é feita uma correspondência ao poder temporal, já que o mesmo se constataria em outras partes e demonstraria o quanto todos esses interesses eram de alguma maneira convergentes.

Ou seja, na medida em que a empresa jesuítica se expandia, se mostrou necessária a delegação de indivíduos que viessem a representar o Superior Geral e que exercessem certo poder dentro da sua esfera de atuação. Assim, o poder acabava por fluir e passar do Geral para o Provincial, do Provincial para o Superior local, até chegar ao missionário que atuava no “campo”. Nesse fluxo, e mesmo que efetivamente se seguisse ao pormenor o voto de obediência, havia muitas falhas no diálogo e no acompanhamento do trabalho que se fazia dentro da missão e na comunicação que era mantida com os superiores.

Para tentar sanar, ou ao menos controlar essas limitações e falhas, a Companhia de Jesus acabou por se tornar uma das mais burocráticas do seu tempo, mesmo que isso não tenha se dado da maneira pretendida.<sup>151</sup> E foi muito por conta dessa preocupação que aos jesuítas foi imposta e exigida a correspondência regular com as esferas superiores da administração do grupo, a fim de que fosse relatado com detalhes aquilo que se passava dentro da missão.

No discurso que era feito, e que se manteve por muito tempo, passou-se a imagem de que a Companhia de Jesus, apesar da dimensão geográfica em que se fez presente, era coesa e harmônica. Como foi escrito por Alden, “The image of the Society of Jesus as a finely tuned machine whose parts always worked together smoothly and efficiently in response to the dictates of the chief engineer is a pervasive one”.<sup>152</sup>

Essa de fato era a imagem que os superiores da Ordem queriam alimentar, mas não condizia com a realidade, que nunca chegou a ser tão harmônica e eficiente dentro de uma administração global coerente. Constata-se dois óbvios e praticamente incontornáveis fatores para esse descompasso: o tempo e a distância. Ou seja, não havia como o Superior Geral da Companhia se fazer presente em todo lado e acompanhar as várias situações, conflitos e questões, garantindo que as *Constituições* fossem eficientemente seguidas. E isso pôde ser sentido em todas as partes, mesmo que em algumas regiões se tenha feito mais clara e profunda.

---

151 Alden, 1996, p. 229.

152 Ibidem.



Nesse sentido, no Brasil os missionários jesuítas se encontravam em certo sentido reféns dos outros grupos e interesses presentes no território. Se encontravam relativamente próximos da Europa, e o trabalho por conseguinte era mais frequente e largamente divulgado à sede da Companhia e aos colégios europeus, havendo um maior acompanhamento das atividades ali desenvolvidas. No extremo oposto, o Japão, por mais que despertasse um grande interesse para a formação de uma cristandade vista como superior, pela distância física e pela dificuldade na comunicação acabava por ficar em certo sentido à parte dos outros centros de atuação jesuíta, tendo em vista que a missão estava dependente quase que exclusivamente da iniciativa e controle individual dos padres. Desse modo, em território japonês, culturalmente tão distante do referencial europeu, as *Constituições* foram frequentemente deixadas de lado, tendo havido uma maior liberdade para que, sem tanta fiscalização, os missionários pudessem genuinamente levar a missionação pelo caminho que se mostrava mais proveitoso. No Brasil, sendo que a missão não se voltava apenas para o indígena, então visto como muito aquém da capacidade desejada para a sua conversão, mas também para a comunidade portuguesa estabelecida no território, a missão pôde ser melhor vigiada, o que acabou por condicionar a evangelização.

## Capítulo IV - Do mundo à Europa e da Europa ao mundo

### *A circulação das informações*

Uma década após a fundação da Província Portuguesa tornou-se insustentável a administração da empresa jesuíta à dimensão que tomava, tendo em conta que atuavam do Brasil ao Extremo Oriente da Ásia. Levando-se em conta que acompanhavam o processo expansionista da Coroa Portuguesa, a campanha evangelizadora promovida pela Companhia desde o princípio pressupôs a criação de outras províncias, na medida em que houvesse promessas de cunho espiritual, recursos e pessoal suficientes para tal fim.<sup>153</sup>

Por mais que há tempos se tivesse delineado essa conjectura, o desmembramento na administração da Companhia de Jesus inevitavelmente acabaria por dificultar a genuína união e homogeneidade do trabalho a ser desenvolvido. Era a partir da plena obediência e disciplina, baseada em uma hierarquia muito clara e rígida, que se esperava alcançar tal condição, pela qual todas as partes se reportariam à “cabeça”. Como foi referido, para que se mantivesse, ou ao menos se alcançasse essa união, a troca de correspondência e de relatórios se mostrou essencial, meio pelo qual deveria ser descrito o trabalho realizado em determinada missão.

As cartas que chegavam à Europa, elaboradas desde todas as terras em que os jesuítas atuavam, tinham como principais destinatários a Coroa Portuguesa e os membros da Companhia de Jesus em território europeu. Portugal se tornou por primazia o receptor das informações, das gentes e dos produtos que vinham desses "outros mundos", difundindo-os a partir do seu intermédio para o resto da Europa. A partir do relacionamento mantido com a Coroa, aquilo que era trazido para o contexto europeu passava em grande medida pelo filtro jesuítico, já que os missionários eram os grandes responsáveis por essa comunicação, sendo notadamente exímios escritores e diferenciados no que diz respeito à sua instrução educacional.

As primeiras cartas enviadas por Francisco Xavier desde o Japão foram impressas em Portugal no ano de 1551, sendo que logo no ano seguinte vieram a ser

---

<sup>153</sup>Alden, 1996, p. 235.

republicadas em Roma e em Veneza. Poucos anos depois, em 1555, foi elaborada a primeira coletânea de escritos jesuítas, não reunindo cartas de apenas uma missão - foi a partir de 1569 que surgiram volumes dedicados especificamente ao Japão.<sup>154</sup>

No entanto, aquilo que passava a ser impresso em território europeu não condizia estritamente ao texto original das cartas. A Companhia de Jesus tinha efetivamente o interesse em controlar o conteúdo a ser divulgado, bem como de publicitar exaustivamente alguns elementos em detrimento de outros. Assim, ao serem copiadas e reproduzidas na Europa, as cartas foram editas, selecionadas e muitas vezes censuradas, tudo para que a Companhia pudesse filtrar e moldar a imagem que pretendia difundir e alimentar.<sup>155</sup>

A partir da circulação dessas notícias, se vivenciou uma excitação por esse tipo de material dentro da Europa, o que consequentemente estimulou o próprio mercado editorial. Por exemplo, após a visita da embaixada de quatro jovens japoneses ao continente europeu, que decorreu entre os anos de 1584 e 1585,<sup>156</sup> houve uma grande procura por esse tipo de publicação. Pouco mais de uma década após essa visita, no ano de 1598, foi feita uma edição denominada *Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos reynos de Iapão & hina aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno 1549. até o de 1580. Primeiro tomo, nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & idolatrias da gentildade... Em Euora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII*,<sup>157</sup> que, tendo sido formada a partir dos textos originais em português ou de outros traduzidos a partir deles, veio a ser amplamente divulgada.<sup>158</sup>

É curioso percebermos que apesar do reino ter sido a porta de entrada para essa correspondência, e que a circulação dessas informações tenha corrido primordialmente nas sociedades católicas europeias, Portugal estava muito aquém no número de edições em relação aos outros reinos da região. O fato é que a produção editorial tinha muitas

---

154 López-Gay, Jesús, S.J, "Métodos misioneros en el Japón del siglo XVI" In *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Colóquio Internacional, 1997, p. 412.

155 Prosperi, 1995, p. 148.

156 A qual será tratada mais à frente, na Parte II - Capítulo III.

157 Essa publicação de cartas do Japão foi organizada pelo arcebispo de Évora D. Teotónio de Bragança. No Reino, o arcebispo teria sido um dos expoentes da Igreja defendida a partir das determinações do Concílio de Trento, tendo assumido uma postura condizente ao espírito da Contrarreforma. Cf. Abreu, Laurinda, O arcebispo D. Teotónio de Bragança e a reestruturação do sistema assistencial da Évora Moderna, In *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica (sécs. XVI-XVII)*, Lisboa, Edições Colibri - CIDEHUS-UE, pp. 155-165.

158 López-Gay, S.J, 1997, p. 421.

limitações em território português, e os editores frequentemente optavam por publicar textos em castelhano, tendo em vista que a publicação teria um alcance muito superior em relação ao número de leitores portugueses.<sup>159</sup>

De todo modo, desde as primeiras décadas de andamento da campanha desenrolada fora do continente europeu e, ressalte-se, de existência da Companhia de Jesus, foi determinante o fluxo das informações que era mantido entre o Brasil, a Europa e o Oriente. Tendo Lisboa a proeminência enquanto centro de recepção e difusão das notícias que vinham desses territórios, os colégios jesuítas fundados em Portugal tiveram grande privilégio sobre aquilo que chegava de todas as missões, sendo por excelência os intermediários daquilo que seria difundido.

Isto quer dizer que, em um primeiro momento, a recolha, tratamento e divulgação das notícias sobre as regiões além-mar (do ponto de vista europeu) se deram na Europa primordialmente a partir da Coroa Portuguesa e da Igreja Católica, destacando-se a participação dos jesuítas.<sup>160</sup> Assim, para além do contexto europeu, "o jogo das imagens reflexas, das dissimulações, dos filtros verbais passava a ser jogado, ao mesmo tempo, em duas mesas: no Oriente e no Ocidente",<sup>161</sup> e os efeitos desse fluxo passavam a ser sentidos, de maneiras distintas, em muitas terras.

Nessa interação, esses registros foram moldados a partir das experiências conhecidas de outros lugares e momentos, somando-se ao conteúdo doutrinário e ideológico do projeto de mundialização do cristianismo alimentado pela Igreja, que se acumulavam ao longo da história e a partir dessa bagagem. Ou seja, os relatos acabavam por carregar tanto elementos particulares que diziam especificamente respeito à vivência e à experiência do indivíduo em si, imprimindo muitas vezes o seu posicionamento pessoal, bem como o momento e o lugar do qual ele se reportava. Para além disso, havia também a bagagem que a ele era somada, correspondendo às informações que eram recebidas de outras partes e ao arcabouço que possuíam por pertencerem a determinado grupo, por terem recebido uma instrução específica e por desempenharem certa função.

As notícias acabavam por circular, correndo entre as várias missões, mesmo que em um passo e ritmo um tanto desigual. De certa forma, nesse curso, "era inevitável que os métodos e os instrumentos tendessem a ser os mesmos nas Índias "de cá" e nas

---

159 Costa, 1999, p. 197.

160 Barreto, Luís Filipe, "A Ásia na Cultura Portuguesa (1485-1630)", In *Os Construtores do Oriente Português*, Lisboa, CNCDP, 1998, p. 112.

161 Adriano, 1995, p. 160.

Índias “de lá” no que diz respeito à missionação”,<sup>162</sup> tendo em vista que as diversas regiões estavam de alguma maneira articuladas pelas redes organizativas das ordens religiosas, e sendo através dessa mesma articulação que se dava o fluxo de pessoas e igualmente de iniciativas.

Aquilo que vinha a ser noticiado a partir das missões fora do território europeu acabava por ter impacto no trabalho desenvolvido dentro da Europa. Frente a novas realidades e diante de experiências até então singulares, foi necessário um exercício para absorver tudo o que foi relatado, o que necessariamente acabava por implicar a revisão das suas próprias práticas e concepções, até então presas exclusivamente ao referencial cristão / católico / europeu.

Ou seja, aquilo que era relatado fora da Europa acabava por também ser um incentivo para as missões empreendidas no continente. Em uma carta dirigida “Aos da Companhia em diversas partes da Europa”, escrita em Roma no dia 24 de dezembro de 1552, Inácio de Loyola reforçava a entrega ao voto de pobreza a partir da exaltação das virtudes e grandes dificuldades enfrentadas pelos colegas residentes na Índia.

“E na verdade, não me consta que exista algum lugar da Companhia onde não se sinta comunicação desta graça, embora nuns mais que noutros. Mas, se nos compararmos com os nossos irmãos da Índia, que em tantas fadigas corporais e espirituais andam tão mal fornecidos de alimentos, sem comer pão em muitos lugares e ainda menos beber vinho, passando com um pouco de arroz e água, ou coisa parecida de pouco alimento, mal vestidos e, finalmente, no homem exterior com muita incomodidade, não me parece que o nosso padecer seja duro demais. Podemos também fazer de conta que estamos nas nossas índias, as quais se encontram em todas as partes”.<sup>163</sup>

O que era vivenciado acabava por ser valorizado ou recusado a partir daquilo que despertava. Frente ao que se passou a relatar, das avaliações e previsões que foram sendo feitas, a Companhia de Jesus, bem como a própria Igreja Católica, passou a se reorganizar e a reformular as estratégias às quais daria investimento. Afinal, já não era possível ignorar e não considerar a diversidade com a qual entravam em contato,

---

<sup>162</sup> Idem, p. 165.

<sup>163</sup> Loyola; Coelho (org.), 2006, pp. 199-200.

deixando-se de contemplá-la dentro do projeto universal da Igreja. Pretendia-se estabelecer fundamentos que servissem a todas as missões, dentro da Europa e nos outros continentes, e as notícias que chegavam não permitiam que apenas aquilo que se passava em território europeu fosse considerado. Por conseguinte, aquilo que os outros membros da Companhia passavam a enfrentar em outras regiões acabava por ser utilizado como contraponto, ou mesmo incentivo, para o que era feito em outras regiões.

Não havia um controle total sobre aquilo que era informado, sobre a real veracidade do que era relatado e o efetivo cumprimento daquilo que era instruído pelos superiores. Diante da constatação da discrepância entre o que era descrito e a realidade de determinada missão, com o tempo a elaboração das cartas e a estipulação de normas e mecanismos de supervisão para essa correspondência acabou por receber ainda mais atenção. Desse modo, logo no ano de 1553 - quatro anos após a fundação da missão do Brasil - Ignácio de Loyola escreveu ao Padre Manuel da Nóbrega, no dia 13 de agosto:

“Até agora só se receberam informações muito incompletas dos sucessos daí. Em parte, porque se deixa aos que estão em cada região o cuidado de escrever e assim uns o fazem, mas a maior parte não; por outra parte, porque os que escrevem dão informações sobre algumas coisas e esquecem-se de outras que conviria se soubessem.”<sup>164</sup>

Dificuldade que também foi relatada pelo padre Luis Fróis no Japão, ainda no ano de 1586:

"Como o padre viceprouvincial tem dado auiso aos padres superiores das partes do Miáco de Búngo, & Ximo, que de la ordenen suas cartas annuas polla diffculdade que ha de se poderem ajuntar todas, & concorrer de tão distantes, & remotos reinos a tempo que de todas ellas se possam fazer húa recopilação por tres vias, & negocearse de maneira que tomem a primeira embarcação que de Iapão tornar pera a China [...]."<sup>165</sup>

---

164 Coelho (org.), Loyola, 2006, p. 320.

165 "Carta do Padre Luis Fróis pera o Padre Alexandre Valegnano Prouincial da India, de Ximonoxèqui, aos deza[ete] de Outubro de mil & quinhentos & oitenta & [eis]", CE, f. 172

Com o crescimento da campanha evangelizadora decorreu a profusão de missões. O Brasil, por exemplo, sendo território tão vasto, acabou por em pouco tempo contar com missionários dispersos pelo território, havendo uma distância considerável entre os vários locais de atuação. Desse modo, reunir as informações de todas as partes dependia de um esforço muito grande, que muitas vezes não se mostrou bem sucedido. No caso do Oriente a dispersão das missões acabava por ter outra dimensão, já que se dava mesmo fora dos limites de determinado território e povoação. O Padre Serafim Leite apontou,<sup>166</sup> na publicação da carta acima disposta, que ela também havia sido enviada ao Padre Gaspar Berzeo, missionário do Oriente e então Vice-Provincial da Índia.<sup>167</sup> Ou seja, essa era uma preocupação que também valia para o Oriente, que estava presente na realidade da campanha desenrolada pela Companhia de Jesus ao redor do mundo - sendo que algumas regiões alcançaram maior destaque em uma escala de interesse e importância diante daquilo que apresentava e daqueles que dela faziam parte.

### *Nós e os outros*

A partir da criação e da sustentação dessas ocupações, essas diversas localidades foram, de maneira geral, pensadas dentro da perspectiva da “comparação civilizacional”, pela qual os padres usualmente partiram da dicotomia o “nós da Europa” e os “outros”. Polarização que cada vez mais se mostrava insuficiente. De todo modo, a comparação era a esse tempo pensada a fim de encaixar essas diversas populações e culturas em quadros universais, interpretáveis por um referencial inteligível, intencionando-se seguir um modelo que ainda se pretendia global.

Esta categoria do “outro” sempre esteve diretamente ligada ao esforço de comparação e analogia, e para tanto condizia com um tempo e um discurso específicos. Ao mudar a época, os lugares e os agentes envolvidos, alterava-se consequentemente a concepção de quem se enquadraria enquanto o “outro”. A definição dessa diferenciação igualmente dependia de uma base identitária comum. Percebendo-se enquanto europeus

---

166 MB I.

167 Coelho (org.), Loyola, 2006, p. 322.

/ cristãos os jesuítas utilizavam largamente o termo “nós da Europa” - o que não tinha uma implicação apenas de ordem geográfica, mas igualmente conceitual, comportamental e cultural.

O “outro” com o qual se deparavam já não era uma categoria rígida e clara. Havia de fato muitos “outros”. Essa relação possuía várias nuances e se construiu (e reconstruiu) historicamente, tendo sido “[...] forjada na percepção de quem vê e enuncia o outro, descrito e avaliado pelo discurso, figurado e representado por imagens. Há uma produção imaginária desse outro, que afirma a alteridade e a diferença, no tempo e no espaço.”<sup>168</sup> No recorte aqui apresentado, eram os jesuítas os principais observadores e relatores dessas regiões. Dessa maneira, eram eles a descrever e definir quem eram os “outros” com os quais se deparavam, os quais acabavam por ter sua imagem cunhada e divulgada à Europa largamente a partir da representação e interpretação jesuíta.

Manuel da Nóbrega, fundador da missão do Brasil, elaborou entre 1556 e 1557 uma obra intitulada "*Diálogo Sobre a Conversão do Gentio*". Escrita no formato de um diálogo entre duas personagens, o padre buscou expor duas visões muito distintas no que diz respeito à conversão dos indígenas da terra. Ao apresentar o texto, Nóbrega escreveu:

"Porque me dá o tempo lugar pera me alargar, quero falar com meus Irmãos o que me spirito sente, e tomarei por interlocutores ao meu Irmão Gonçalo Alvarez, a quem deus deu a graça e talento pera ser trombeta de sua palavra na Capitania do Spiritu Sancto, e com meu irmão Matheus Nuguera, ferreiro de Jesu Christo, o qual, posto que com palavra nam prega, fá-lo com obras e com marteladas."

Desse modo, Gonçalo Álvares se mostrava muito resistente à possibilidade dos índios genuinamente poderem aprender a doutrina e serem convertidos. Por sua vez, Matheus Nogueira reconhecia que eles teriam sim capacidade suficiente para aprender, e que, se lhes fosse mostrada a verdadeira fé, conseguiriam alcançar bons frutos. Desse modo, o diálogo principiou com as seguintes colocações:

---

<sup>168</sup> Pesavento, 2003, p. 60.



"Gonçalo Alvarez: Por demais hé trabalhar com estes; são tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus; estão tão incarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes, há pregar em deserto ha pedras.

Matheus Nogueira: Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada."

O fundamento desse texto era afinal discutir a real possibilidade de conversão dos nativos, bem como qual o método que deveria ser assumido para tal fim. É de fato um documento excepcional, já que foi construído por meio de um diálogo / debate, elemento fundamental dentro da lógica jesuítica, e partiu da consideração dos diversos elementos a condicionarem o cotidiano da evangelização na região, como das outras esferas condizentes ao projeto colonizador. No mais, se tratava do reconhecimento da diversidade de pensamento que havia entre os indivíduos a fazerem parte dessa empresa, os quais possuíam grandes diferenças na sua ação.

Como exemplo de uma comparação entre os europeus e a população nativa de determinado território, temos o *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta província de Japão* [...], documento escrito pelo missionário jesuíta Luís Fróis no ano de 1585. Nesse tratado, o padre, reconhecido como um grande japonólogo - aliás, como o primeiro japonólogo europeu -, relacionou europeus e japoneses a partir do mesmo prisma, confrontando-os a partir de algumas de suas características e curiosidades. Contando com mais de seiscentos tópicos, Fróis demonstrou o quanto esses dois grupos eram diferentes, mas ao mesmo tempo o como entre eles havia, em certa medida, uma correspondência.

Fróis era conhecido pela sua prolixidade, por elaborar textos muito longos, além de inúmeras cartas. Todavia, o *Tratado* foi construído de uma maneira muito particular e distante desse seu lado prolixo. Tendo permanecido por muito tempo desconhecido, o

documento permaneceu até o século XX apenas em sua versão manuscrita e sem divulgação.<sup>169</sup>

A obra aparenta ter sido confeccionada para servir como um guia, como uma espécie de manual para aqueles que se destinariam à missão do Japão. O método de acomodação cultural já era oficialmente defendido para a missão japonesa. Assim, era desejável que os missionários que chegassem ao território estivessem familiarizados, o quanto mais possível, à cultura e ao estilo de vida locais. Luis Fróis havia viajado à Ásia ainda muito jovem, com apenas 16 anos, tendo vivido no Japão a maior parte da sua vida. Nesse sentido, compreensivelmente possuía muita 'experiência' com o país e a sua população, conhecendo a cultura japonesa até aos seus pormenores. Por haver vivido em Lisboa, capital europeia a receber gentes de várias partes do mundo, e tendo saído da Europa ainda muito jovem, Fróis não demonstrou grande espanto ou assombro a respeito das diferenças culturais e comportamentais encontradas. Antes, se mostrou um observador atento, capaz de identificar particularidades que a outros não seriam dignas de nota.

No *Tratado* foram definidos os costumes e características dos europeus em relação aos dos japoneses. Contudo, essa descrição não se fez acompanhada de uma crítica ou comentário acerca das diferenças e similitudes assinaladas, o que reforça a sua função de manual. Fróis não fez, assim, uma classificação ou um juízo de valor sobre os japoneses. Como foi escrito por Rui Loureiro na introdução da obra, "[...] ele distingue-se de muitos dos seus companheiros, pois se estava convencido de que era mensageiro de uma religião pretensamente superior, não se pretendia necessariamente portador de uma civilização mais avançada."<sup>170</sup>

Na abertura do *Tratado*, Fróis escreveu:

---

169 O exemplar do *Tratado* foi descoberto no ano de 1949 na Real Academia de Historia de Madrid, pelo jesuíta Josef Franz Shutte, grande historiador da Companhia de Jesus. Shutte viria a editar uma versão crítica no ano de 1955 (em alemão), mas a obra continuou praticamente desconhecida. Apenas no ano de 1993 foi publicada uma primeira versão portuguesa da obra, pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, tendo-se intitulado *Europa-Japão: Um diálogo civilizacional no século XVI*. No ano de 2001 foi editada uma nova versão por Rui Manuel Loureiro, tendo sido publicada pela Instituto Português do Oriente, acompanhando-se de uma contextualização da produção da obra e do seu conteúdo. Cf. Fróis, Luis; Loureiro, Rui Manuel (ed.), *Tratado das contradições e diferenças de costume entre a Europa e o Japão*, Lisboa, Instituto Português do Oriente, [1583] 2001.

170 Fróis; Loureiro (ed.), 2001, p. 54.

"E ainda que se achem nestas partes do Ximo algumas coisas em que parece convivem os japões connosco, não é por serem comuns e universais neles, mas adquiridas pelo comércio que têm com os portugueses que cá vêm tratar com eles em seus navios. E são muitos de deus costumes tão remotos, peregrinos e alongados dos nossos, que quase parece incrível poder haver tão opósita contradição em gente de tanta polícia, viveza de engenho e saber natural como têm. E para se não confundirem umas coisas com outras, dividimos isto, com a graça do Senhor, em capítulos."

Muito longe de considerá-los inferiores, o padre reconheceu certa superioridade na cultura japonesa frente à realidade europeia, o que demonstra claramente a admiração e proximidade que possuía com o Japão. Entretanto, havia de fato o reconhecimento de que as duas culturas eram muito diferentes, tendo identificado alguma proximidade no seu comportamento apenas entre aqueles japoneses que conviviam mais ostensivamente com os portugueses, contato que se dava especialmente em algumas zonas portuárias.

No *Tratado*, o privilégio à dimensão europeia apenas se faz sentir a partir da distinção feita por Fróis entre os religiosos da Europa e os do Japão. O padre escreveu que "Os homens se metem entre nós em religião para fazer[em] penitência e se salvarem; os bonzos entram na religião para viver[em] em delícias e descanso e fugir[em] aos trabalhos".<sup>171</sup> Os monges budistas, grandes rivais dos missionários jesuítas no Japão, acabaram por protagonizar com eles diversas disputas públicas, nas quais vieram a ser desacreditados pela sua falta de compromisso com a vida religiosa - ao menos na visão dos jesuítas. Entretanto, por mais que houvesse de fato a admiração acima referida, é necessário ressaltar que Fróis enxergava o "outro", o japonês, a partir do seu olhar - nomeadamente o olhar de um europeu, de origem portuguesa, e missionário jesuíta.

Todavia, essas categorias não eram estáticas. Quem se enquadrava no termo "nós" e quem era o "outro"? A ideia de Europa e a identidade do europeu ainda estava a se definir frente à nova configuração do mundo, a qual estava muito longe de estagnar - muito pelo contrário, cada vez mais se expandia e mostrava sua face complexa e plural. A partir do século XV houve diversos avanços que decisivamente marcaram a sociedade

---

171 Fróis, [1583] 2001, p. 85.

européia, como o desenvolvimento da tecnologia naval, as viagens marítimas e o conhecimento científico (geográfico, astronômico) a ela interligados, além da nova técnica de impressão por prensa móvel, que acabou por dinamizar a impressão de textos e imagens.

Com efeito, a efetiva manutenção do relacionamento com outras culturas, com o esforço em desenvolver gramáticas e aprender outras línguas para cristianizar outros povos, forçou com que na Europa fossem repensados os quadros conceptuais até então predominantes, os quais já não supriam a necessidade de dialogar e traduzir o resto do mundo, bem como de traduzir-se a ele.

Os Jesuítas acabaram por inevitavelmente se envolver em todas essas esferas. No esforço de aprender as línguas nativas igualmente vieram a assumir a elaboração de gramáticas, tendo sido os principais responsáveis pelo lançamento desse tipo de material.<sup>172</sup> Desse modo, o projeto expansionista não apenas acabou por repercutir na superação de algumas das barreiras geográficas, como também estimulou a ampliação do conhecimento e das habilidades de intercomunicação. Ao mesmo tempo em que o Renascimento promovia uma revalorização da herança cultural da antiguidade, o que, no que diz respeito ao conhecimento linguístico, correspondia largamente à valorização do latim, a iniciativa de aproximação, observação e compreensão das línguas autóctones foi intrínseca à missionação jesuítica. Sendo que a língua era um elemento de identificação do próprio império, as opções que foram feitas para a comunicação acabaram por de fato ter um peso importante no projeto expansionista.<sup>173</sup>

No que diz respeito ao aprendizado da língua local, as experiências vividas no Brasil e no Japão também foram muito distantes. Mesmo que a todos os missionários fosse cobrada a dedicação no aprendizado da língua nativa, como já foi assinalado anteriormente, o japonês se consolidou como o idioma da missão, ao tempo em que no Brasil havia um número muito reduzido de padres a dominarem a língua autóctone. Em certa medida, essa diferença mostra o quanto os missionários estavam dispostos à acomodação, sendo que, no contexto japonês, o gesto e a fala haviam que seguir completamente o modo local, e inclusive a missão cada vez mais se compôs por nativos,

---

172 A dissertação de mestrado seguiu em parte essa diretriz, tendo-se-se debruçado em três missionários a atuarem no Japão: Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João Rodrigues *Tçuzu*. Cf. Boscariol, Mariana, *No que toca a língua e adaptação na metodologia de trabalho jesuíta no Japão: Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João Rodrigues Tçuzu* (1549-1620), Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Língua, Literatura e Cultura Japonesa da Universidade de São Paulo, 2013.

173 Laborinho, 1994, p. 371.

e no Brasil a rejeição ao trabalho com o índio ganhou cada vez mais força, tendo a missionação se voltado largamente ao trabalho junto à comunidade portuguesa, não dando abertura para a participação dos indígenas no seio da missão.

A campanha evangelizadora desencadeada a partir da dinâmica entre as populações e seus agentes, os missionários jesuítas, tampouco pode ser considerada como um processo completamente independente e fechado em si próprio. Em cada situação, a partir do confronto entre aquilo que compreendiam como ideal e das situações e interesses em jogo, os padres se comportaram de determinada maneira. No diálogo estabelecido com as populações locais, com a profusão de símbolos e o convívio cultural, a ação jesuítica despontou em uma cristandade particular, delineada e forjada por determinado contexto e pelas pessoas então envolvidas.

Com o desenrolar das missões, prevaleceu na ação jesuítica, diante do reconhecimento da heterogeneidade semântica e comportamental, o estabelecimento de um acordo com as várias populações. Por meio de uma negociação, se esperava desenvolver um projeto evangelizador a partir de uma comunicação inteligível entre ambas as partes.<sup>174</sup>

Na busca pela criação de símbolos comuns e inteligíveis, além de medidas para que o distanciamento e a estranheza entre os diferentes discursos e culturas fossem dissolvidos, os jesuítas possibilitaram, enquanto grupo privilegiado dentro do processo expansionista, uma primeira experiência de relacionamento entre povos distantes em uma escala mundial, de maneira interligada.

Nessa interação, não foram apenas os europeus que fizeram associações ao referencial conhecido a fim de traduzir as populações com as quais entravam em contato. Por vezes os nativos acabaram por associar os portugueses às outras gentes ou regiões de seu conhecimento, como no caso citado por Gruzinski, em que nos anais do reino de Malaca e Johor os Portugueses tornam-se «gente branca de Bengala», bem como em território chinês foram julgados como originários de Malaca ou do Sião.<sup>175</sup>

---

174 Agnolin, Adone, *Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente*, In *CLIO - Revista de Pesquisa Histórica: Dossiê Estudos Jesuítos*, Recife, v. 1, n.27.1, p. 203-256, 2009, p. 234.

175 2015, p. 287.

Por exemplo, no caso dos indígenas do Brasil, os missionários da Companhia de Jesus foram associados aos xamãs-profetas tupinambá, os *karaiba*.<sup>176</sup> Essa classificação dos europeus exprimia a visão nutrida pelos indígenas de que eles eram indivíduos que possuíam um poder sobrenatural - designação que não era específica para os padres, antes para os europeus em geral.<sup>177</sup> No caso do Japão se utilizou largamente o termo *nanbanjin*, cujo significado seria algo como "Bárbaros do Sul", o qual originalmente era utilizado para se referir sobre as populações originárias a sul do arquipélago, tendo passado a tratar dos ocidentais que chegavam ao Japão a partir do sul - com a chegada dos holandeses se passou a utilizar outro termo, *kōmō*, que se referia aos cabelos de tons avermelhados.

Em um universo tão vasto, de gentes e experiências tão diversas, é compreensível que as decisões quanto ao comportamento a ser seguido variaram consoante o lugar e o tempo, dependendo igualmente do empenho do superior responsável pela missão. Nem tudo fazia sentido fora do seu contexto. Com toda a certeza, muito do que foi lido acabou por ser digerido, processado e descartado. Isso para ambos os lados. Relatos feitos a partir de outros territórios tiveram parte do seu conteúdo desconsiderado no continente europeu, bem como houve a decisão de alguns missionários em não acatar completamente aquilo que foi indicado na correspondência vinda da Europa. No campo, na prática, muito do que era recomendado não era executado, justamente por não se mostrar conveniente, ou mesmo por ser impraticável. Desse modo, da disciplina proclamada pela Companhia à realidade da missão decorreram muitos casos de reprovação.<sup>178</sup>

Com o tempo foram sendo dadas respostas às diversas dúvidas e demandas que surgiam, e formuladas diretrizes mais sólidas a fim de guiar a evangelização. Havia questões que causavam muita confusão aos padres, e por isso eles acabavam por requisitar alguma orientação aos colegas que se encontravam fora da missão.

---

176 "Todas estas invenções por um vocábulo geral chamam Caraiba, que quer dizer como cousa santa, ou sobrenatural; e por esta causa puseram este nome aos Portugueses, logo quando vieram, tendo os por cousa grande, como do outro mundo, por virem de tão longe por cima das águas. Estes mesmos feiticeiros e outros que não chegam a tanto, costumam esfregar, chupar e defumar os doentes nas partes que têm lesas e dizem que com isto os saram e disto ha muito uso, porque com o desejo da saúde muitos se lhes dão a chupar, posto que os não crêm." Anchieta, José de, "Informação do Brasil e de suas capitânias, 1584", In *Cartas, Fragmentos e Sermões Históricos do Padre Joseph de Anchieta*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933. p. 332

177 Castro, Eduardo B. Viveiros de, "O Mármore e a Murta", In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p.201.

178 Alden, 1996, p. 285.

Foi por meio da correspondência que os jesuítas colocaram as questões frente às quais não sabiam como proceder, tendo sido principalmente pedidos de esclarecimento para dúvidas de caráter moral e religioso. Tão interessante quanto, os documentos que contêm as respostas para essas perguntas são fonte riquíssima para se perceber esse cenário para além do universo isolado de determinada missão, já que entram em jogo outras instâncias dessa organização eclesiástica.

Ao tempo em que aquilo que acontecia no Japão ficava sob a alçada da administração portuguesa em Goa, a partir do Padroado Português do Oriente e do Estado da Índia, não havendo um contato direto com Portugal, no Brasil havia uma ligação direta com o reino, e conseqüentemente com os colégios europeus. Desse modo, o contato que se fazia com os membros da Companhia na Europa era muito mais direto, sendo também muito mais presente a fiscalização sobre aquilo que acontecia na missão.

Na prática, a priori os missionários contavam com que as soluções e respostas para os contratempos encontrados viessem de fora da missão. No caso do Brasil, a expectativa passava diretamente aos membros da Companhia no continente europeu. Porém, da missão japonesa consultava-se aqueles fixados na Índia, até o momento a sede administrativa da Companhia de Jesus na Ásia. Todavia, em território indiano o ambiente vivenciado era completamente díspar daquele do Japão, o que tornava muito complicado que de longe se despertasse suficiente sensibilidade para compreender questões exclusivas daquela localidade. De fato, com o aumento do número de missões na região, Goa com o tempo também se tornou a responsável pelo encaminhamento de religiosos para o Extremo Oriente da Ásia, número que nunca chegou a ser o suficiente segundo os jesuítas lá estabelecidos.<sup>179</sup>

Sobre essa dinâmica temos o artigo intitulado “*The "resposta que alguns padres de japão mandaram perguntar": a clash of strategies?*”, de Ana Fernandes Pinto e Silvana Pires.<sup>180</sup> As autoras analisaram um documento confeccionado na Índia, denominado “*Resposta de alguns Cazos que os padres de Iaapão Mandaram perguntar*”, escrito por Francisco Rodrigues (1515-1573) no ano de 1570. Nesse texto aparecem algumas orientações que foram definidas a fim de dar resposta a perguntas que haviam sido enviadas por missionários jesuítas a atuarem no Japão, sendo feita uma

---

<sup>179</sup> Costa, 1999, p. 39.

<sup>180</sup> Pinto, Ana Fernandes; Pires, Silvana Remédio, “*The "resposta que alguns padres de japão mandaram perguntar": a clash of strategies?*”, In *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, n. 11, june-december, p. 9-60, 2005.

comparação com as determinações estipuladas no primeiro Concílio Provincial de Goa, realizado no ano de 1567. Essa comparação, segundo as autoras, nos permite olhar sobre as respostas enviadas por Rodrigues em diálogo com aquilo que havia sido definido a partir desse Concílio, do qual ele participou ativamente, tendo sido fruto de um esforço oficial no sentido de estipular normas para a evangelização. A partir de sua análise, se pôde verificar que muitas das questões ali presentes não haviam sido contempladas pela reunião do Concílio, havendo também pontos em que Francisco Rodrigues, ao se confrontar com as dúvidas vindas do Japão, acabou por discordar das suas determinações.

Sendo que o documento é ao todo formado por quarenta e sete questões e suas respectivas respostas, Pinto e Pires identificaram as matérias sobre as quais as perguntas se concentraram, como assuntos relativos ao matrimônio e aos cerimoniais da Igreja.

"<26> quanto ao cazo 26 se deixar alguãs cerimonias Das acostumadas em o bautismo como não por saliua etc he peccado Resposta que quanto for possiuel se deue bautizar com todas as cerimonias que a santa Madre igreja tem instituidas// [fl.125] en o dar deste sacramento em as partes em que de se uzar delas se não siguão alguns inoconuenientes, mas nas partes en que os ouuer como nesas segundo se aponta, como comprirem se, deue fazer o que boamente se puder goardar, he uerdade que por tirar scrupulos escreuemos os anos pasados a roma sobre esta materia deu se conta a sua santidade, respondeo que os nosos pudesen deixar sem scrupulo de uzar das cerimonias quando lhes parecesse conuir por tanto seguramente podem deixar os que julgarem não conuir." <sup>181</sup>

A pergunta presente no fragmento acima disposto demonstra a preocupação dos missionários jesuítas em relação à adaptação ou substituição de algumas práticas no Japão. Nesse caso, o uso da saliva no batismo era algo que gerava desconforto e indisposição, por isso se questionava o quão fiéis a essa prática deveriam se manter. A resposta de Rodrigues parece dar margem ao juízo do próprio missionário, reforçando que deveriam ser guardadas as regras e as orientações, pois era genuinamente esperado que seguissem o quanto mais fosse possível todo o cerimonial. Além disso, o padre refere que já haviam sido remetidas algumas dessas questões ao julgamento de Roma,

---

181 Apud Pinto; Pires, 2005, p. 48.



tendo-se respondido que os padres poderiam usar do seu critério para perceber o que era conveniente ou não no que concerne ao uso das cerimônias, sendo um claro reconhecimento de certa abertura para a flexibilização de algumas normas ou práticas.

Além disso, havia questões muito particulares da missão japonesa que dificilmente poderiam ser bem compreendidas e assistidas por aqueles que dela não haviam tido real experiência. Por exemplo, no que diz respeito aos *bonzos*:

“[...] em que se pergunta que se aconselhará aos paes que por falta de quem lhe ensine seus filhos a ler e escrever, os dão aos bonzos pera lhos ensinarem os quais uzão dos mocos em o peccado nefando – e se os taes mocos se podem confecar por parecerem consentir, por força: se responde que en nenhuma maneira se deuem dar os taes mocos aos bonzos [...] e aos paes se deue aconselhar busquem outros mestres a seus filhos [...].<sup>182</sup>”

Nesse fragmento aparecem dois temas recorrentes no Japão, a disputa com os monges budistas e o ensino dos mais jovens, uma atividade que até então era exercida pelos *bonzos*, mas que em parte passou a ser assumida pelos padres.

Para o Brasil nos deparamos com um documento similar, tendo sido escrito pelo padre Diego Laínez (1512-1565)<sup>183</sup> no ano de 1562, o qual se intitula “*Carta resposta a uma do padre Manuel da Nóbrega recebida em 1561*”:

“El tener esclavos para trattar la hazienda de ganados o pescar o para los demás con que se há de mantener semejantes casas, no ló tengo por inconveniente com que sean justamente possuídos, ló qual digo porque he entendido que algunos se hazen esclavos injustamente.”<sup>184</sup>

---

182 Pinto; Pires, 2005, p. 39.

183 Diego Laínez foi o segundo Superior Geral da Companhia de Jesus. Nasceu na cidade de Almazán, no Reino de Castela. Foi um dos seis jovens a formar o grupo que viria a se tornar nos jesuítas. Durante o Concílio de Trento, Laínez esteve a serviço do papa Paulo III. Foi convidado a suceder a Ignácio de Loyola como Geral da Companhia na época em que desempenhava a função de professor de teologia escolástica na Universidade La Sapienza.

184 MB III, p. 513.

Um tópico muito caro e particular, dessa vez para a missão brasileira, tendo em vista que nesse ambiente a escravização do indígena veio em breve tempo a ser confrontada com a massiva escravidão negro-africana, sendo mesmo proibida - o que não era aceito, ou mesmo respeitado, por todos. O que esses fragmentos demonstram é que os jesuítas vieram a se deparar com questões que não estavam previstas e que diziam respeito exclusivamente a determinado espaço e população. Se *in loco* enfrentavam uma grande dificuldade para encontrar soluções, qual não seria o estranhamento e a reação desde a Europa?

Contudo, o processo de recepção e resposta era sobretudo muito demorado, ainda mais quando pensamos na distância do Japão em relação a Portugal. Para os missionários em território japonês o diálogo acabava por ser maior com os membros da Ordem presentes no Colégio de Goa, principal referência para a Companhia no Oriente. Inclusive podemos perceber essa diferenciação a partir dos documentos acima destacados. Se para o caso das perguntas do Japão a resposta foi dada por um teólogo sediado em Goa, para o Brasil elas foram enviadas diretamente pelo então Geral da Companhia de Jesus, sucessor de Ignácio de Loyola. Todavia, mesmo que as respostas às questões da missão japonesa viessem da Índia e não da Europa, o trajeto da correspondência continuava a demorar anos para retornar ao Japão.

Levando-se em conta que desde o ano de 1549 a campanha jesuítica se desenrolava em quatro continentes, os missionários acabaram por assumir diferentes métodos de trabalho frente a já mencionada disparidade entre as várias populações contactadas. Por regra, de alguma maneira, acabaram por utilizar os costumes e as noções locais (língua, categorias, símbolos), mas sem marginalizar totalmente os conhecimentos, técnicas e concepções trazidos da Europa.

Nessa diversidade estratégica, entre os jesuítas se acentuou o esforço de adaptação à cultural local, compreendido enquanto método de acomodação cultural. Essa adaptação se compôs em termos de um processo de inculturação, ao tempo em que era o próprio missionário europeu que buscava se adaptar ao mundo nativo, a fim de que conseguisse convertê-lo ao cristianismo. Os padres, para tanto, partiriam da valorização das características locais para alcançar certa aproximação aos indígenas da terra, mas ainda sem deixar de pretender torná-los mais europeus.

Contudo, mesmo que essa metodologia seja largamente associada aos jesuítas, ela não era completamente estranha à Igreja Católica, tampouco exclusividade da Companhia de Jesus.<sup>185</sup> De todo modo, foi a campanha jesuítica que a utilizou em uma escala sem precedentes, e que também aprofundou a sua prática, tendo indubitavelmente se tornado uma marca indissociável da presença jesuíta no mundo, mesmo que se tenha configurado de forma diferenciada nas diversas regiões.

Há outros termos que dizem respeito à interação cultural dentro do processo expansionista para além da acomodação, como “inculturação”, “aculturação” e “enculturação”.<sup>186</sup> O primeiro corresponde a troca e ao diálogo entre o cristianismo e as culturas com as quais passaram a evangelizar, em um relacionamento de mão dupla, influência recebida e passada de um grupo para o outro; o segundo trata de modificações no referencial cultural, comportamental e estrutural de um grupo por influência de outro, uma absorção que gerou transformações a partir do contato direto e contínuo - processo que muitas vezes é compreendido como negativo, danoso, por de certa forma dissolver as características tradicionais; o terceiro diz respeito ao processo de transformação dentro do próprio grupo, pela transmissão de certos códigos e valores de uma geração à outra, sendo a forma de apropriação da cultura do próprio grupo. Com isso em conta, por seu lado, a acomodação diz respeito a um esforço consciente de adaptação à cultura local com uma finalidade definida. Tratava-se de utilizar conscientemente a adoção dos costumes e códigos dos “outros”, e da supressão ou controle dos seus próprios, para que se pudesse criar a aproximação e o contato pretendidos, com a finalidade da sua conversão.

### *Os outros do Brasil e do Japão*

No panorama mundial que se configurou, o Brasil e o Japão não apenas territorial e administrativamente delimitavam os pontos extremos da campanha jesuítica

---

185 Tavares, Célia C. da Silva, "Mediadores Culturais: Jesuítas e a missão na Índia (1542-1656)", In *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p.173-190, 2003, p. 174.

186 Jiménez, José Antonio Cervera, "El modo soave y los jesuitas en China", In *Revista de Humanidades*: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México, n. 22, 2007, p. 171.

sob autoridade do Padroado Português - assim como do alcance, em termos de amplitude geográfica, da Coroa Portuguesa -, como também conceptualmente, quanto à mentalidade, eram pensados e compreendidos como opostos dentro de uma noção civilizacional dos povos. O Brasil acabava por ser de certa maneira o contraponto do Japão.

Com isso se quer dizer que na circulação das experiências externas ao contexto europeu, passaram a ser encontradas duas tendências. Uma de adaptação e aproximação às "altas" culturas, como eram considerados o Japão e a China, contando com o relacionamento com uma aristocracia local e ao universo letrado. E outra que se apoiava largamente em uma estratégia didática para o trato com a gente "selvagem", mais "rústica", que se baseava massivamente na negociação e no uso da força e da imposição, o que indiscutivelmente condicionou a relação que se estabeleceu com a sua gente. De qualquer modo, o reconhecimento dessa diferenciação se deu com o tempo, imperando ainda no século XVI pressupostos comuns entre os agentes que atuavam nas diversas regiões e uma verdade que então parecia clara e uniforme - o que veio a se alterar profundamente no século que se seguiu.

Os jesuítas, nesse ímpeto da acomodação, acabaram por se apropriar dos signos nativos a fim de lhes dar um novo significado e sentido. Esse empreendimento muitas vezes se mostrou pouco efetivo, tendo inclusive gerado conflitos e confusões. Na diferenciação que fizeram das várias gentes, essa iniciativa igualmente acabou por tomar formas distintas. No caso do indígena americano, visto como desprovido de conhecimento (cultural, religioso), ao menos no que diz respeito a uma equivalência ao referencial europeu - frente ao não reconhecimento da importância, ou mesmo existência, da sua cultura -, os jesuítas acabaram por considerá-lo em uma completa ausência, no vazio.

O fato é que, por mais que houvesse uma iniciativa de adaptação, de certa tolerância à cultura do "outro", buscou-se forjar um sentido em direção ao paradigma europeu / católico - que dele era completamente distante, e até mesmo discordante. O "outro" não era realmente um outro igual. Essa constatação não se deu apenas em relação ao indígena da América. Mesmo no contexto japonês, no qual encontravam similitudes correspondentes ao que existia na Europa, ainda havia lacunas muito profundas, e que acabavam por imprimir a mesma certeza: o "outro" era um alguém diferente.

A construção que se fez do “outro” acabou por se fundar em uma base europeia: fundamentos jurídicos, filosóficos (muito voltados ao tomismo), religiosos (cristão / católico). Em contrapartida, a cultura nativa não deixou de impactar os europeus, forçando-os a mudanças e adaptações concretas. Todavia, nessas primeiras décadas de sua atividade ainda se intencionava uma tolerância apenas temporária, com o fim maior de que pudessem levar esses nativos mais perto do ideal cristão-europeu. “Traduzir”, mas sem se afastar por completo daquele que era o seu referencial próprio.

No caso do Japão, a partir do reconhecimento da altivez de sua cultura, os jesuítas se esforçaram a cada vez mais seguir os códigos e costumes locais. O indígena do Brasil, visto que se ignorava o valor de sua cultura, ou mesmo que sequer era detentor de uma cultura, passou a ser encaixado a todo o custo em algo mais próximo ao valor católico / europeu.

Diante das diferenças entre as gentes, o indígena, de natureza “pagã”, selvagem no seu modo e pensamento, era visto como instável, inconstante, sempre propenso a abandonar aquilo que aprendesse para retornar à antiga vida. Para de alguma forma controlar uma população com essas características, os jesuítas partiram daquilo que se tornou uma das principais marcas de sua atividade no Brasil: a construção dos aldeamentos. Nessas pequenas aldeias, criadas para que os nativos ali residentes vivessem ao redor dos padres, a serem regidos pela vida e prática religiosa, os jesuítas conseguiriam de alguma forma acompanhá-los mais de perto, tentando mantê-los nos princípios da fé e da doutrina, com a intenção de que nela pudessem evoluir. Acabavam, assim, por de certa forma serem guardas desse nativo, ao tempo em que o tratavam de alguma maneira como inaptos e desprovidos de civilidade.

Por outro lado, no Japão, frente à uma “alta cultura”, vista em grande parte com real admiração, os jesuítas se viram sem um total controle sobre a sua ação. A força e a imposição nunca mostraram ser uma opção. Ali, eram eles a tentarem se enquadrar, destoar o mínimo possível para que pudessem se aproximar e, assim, alcançar os japoneses à conversão, a partir da criação de sua sensibilidade na fé em Cristo. Essas experiências, sendo simultâneas, nortearam o imaginário e as expectativas desde a Europa, tendo-se em conta que eram digeridas ao mesmo tempo.

Para o século XVI, no que diz respeito especificamente ao espaço destinado à religião dentro do projeto expansionista da Coroa, imperavam certo experimentalismo e abertura, que a princípio possibilitaram métodos diferenciados de aproximação aos nativos. Do Novo Mundo ao Extremo Oriente da Ásia, os jesuítas acabaram por se envolver em questões muito sensíveis, não apenas para a própria Companhia, como também para a Coroa Portuguesa e para a Igreja Católica. Temos como exemplo dessa situação a posterior controvérsia dos Ritos Chineses,<sup>187</sup> que se estendeu da primeira metade do século dezessete até o século dezoito, e a relação dos jesuítas na defesa do indígena do Brasil, que gerou graves conflitos com a comunidade portuguesa estabelecida no território, bem como com a administração real.

Nesse sentido, do ponto de vista jesuíta, o projeto de conversão das populações fora do contexto europeu foi alimentado por prerrogativas que com o tempo passaram a ser confrontadas com a repercussão e a reação delas decorrentes, estas particulares em cada caso. O que nesse primeiro momento se destaca, para além das questões logísticas e do distanciamento físico, é o fato de que a catequização em ambas as regiões foi motivada basicamente pelos mesmos interesses e guiada pelos mesmos princípios: a aproximação à cultura local, o aprendizado da língua nativa e certa tolerância aos costumes.

Porém, mesmo que houvesse uma diretiva estipulada pela Ordem a fim de controlar a evangelização a ser desenvolvida pelos missionários, partindo para tanto de certos preceitos e normativas, diante da discrepância entre as populações com as quais entravam em contato se mostrou ineficiente e inadequado considerá-las em um enquadramento fechado e uniforme. Havia uma grande dificuldade em acompanhar e fiscalizar as várias missões em virtude das limitações tecnológicas, da comunicação e do trânsito condicionados, bem como das distâncias assimétricas entre a Europa e os vários territórios. Além disso, havia uma quase completa dissonância entre o arcabouço com o qual os missionários chegaram em relação ao tipo de presença portuguesa que

---

187 Sobre os ritos chineses vide Agnolin, Adone, "Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente", In *CLIO - Revista de Pesquisa Histórica: Dossiê Estudos Jesuíticos*, Recife, v. 1, n.27.1, 2009, pp. 203-256.

localmente se estabeleceu, às notícias que até então possuíam e a realidade que se apresentou. Conjuntura que a esse tempo era de difícil superação.

“Quando o apelo de Xavier a Roma só chega ao destino um ano depois da sua morte, quando Ricci pode inventar e conduzir no Kiang-si e durante anos, uma estratégia pré-confunciana que vai assustar Roma enquanto espera que os “pais” do Paraguai se revoltam contra as monarquias ibéricas outrora protectoras da Companhia, como pretender reduzir a Sociedade a um comportamento, um objectivo, e mesmo uma moral?”<sup>188</sup>

Diante desse quadro, como pontuado por Lacouture, como seria possível que a Companhia de Jesus se mantivesse completamente fiel a um só comportamento, a um mesmo objetivo e a uma moral universal e homogênea? Frente a ineficiência e insustentabilidade da sua administração exclusivamente a partir da Europa, e diante da imperativa necessidade de tomar medidas e estratégias *in loco*, foi um tanto inevitável que viessem a sobressair iniciativas pessoais dos próprios padres - ainda mais por em muitos casos tampouco haver a proximidade de um superior local.

Partindo do intento de administrar todas as missões a partir de Roma, Inácio de Loyola escreveu ao padre Francisco Xavier no dia 28 de junho de 1553:

“Depois importa muito que a Sé Apostólica tenha informações certas e completas do estado das Índias, de pessoa fiável para ela. Pois deve tomar decisões sobre meios necessários ou muito importantes para o bem dessa cristandade nova e dos cristãos antigos que aí vivem. Também para isto vós sois mais indicado do que qualquer outro dos que aí se encontram, pelo conhecimento que tendes do país e do que se tem aqui da vossa pessoa [...].

Igualmente sabeis quanto importa, para o bem das Índias, estarem lá os homens idóneos, para o fim que se pretende nessas e noutras regiões. A vossa vinda a Portugal e a Roma será grandemente útil para esta finalidade. Porque não somente se moverão muitos mais a desejarem ir para aí, mas ainda, dos candidatos vereis os que são mais aptos para ir ou não ir, os que são mais para um país ou para outro. Julgareis vós mesmos quanto importa o acerto neste ponto. Não basta o que

---

<sup>188</sup> Lacouture, 1993, p. 361.

escreveis de lá para nos dar ideia exacta, se vós mesmo não tratais e conheceis os que se hão-de enviar.”<sup>189</sup>

Loyola em outra carta já havia manifestado o desejo que nutria em poder estar com Xavier. Entretanto, nesse fragmento, exaltando-se a virtude da obediência, foi-lhe requisitado que deixasse aquilo que estivesse a fazer e retornasse à Europa, para que, desde Roma, pudesse igualmente acompanhar as regiões em que então atuava. A justificativa era que não havia alguém mais indicado para relatar com exatidão aquilo que se passava no Oriente ao Rei de Portugal, bem como à Santa Sé. Por meio de informações mais apuradas, na visão de Loyola, poderiam mais eficazmente tomar decisões sobre a evangelização a ser empreendida fora do continente europeu. Além disso, Xavier poderia de alguma forma servir como incentivo para o envio de um maior número de missionários, bem como poderia vir a selecionar com maior critério aqueles que seriam benéficos para as missões em que até então atuara, e que tão bem conhecia.

Para demonstrar o quanto a distância acabava por prejudicar a comunicação, tornando-a muitas vezes ineficiente, quando do envio dessa carta Inácio de Loyola não tinha conhecimento da morte de Francisco Xavier, ocorrida no ano anterior - dezembro de 1552. Assim, a carta em si nunca chegou a ter o efeito pretendido, e Xavier nunca veio a ponderar esse chamamento para atuar a partir da Europa nos assuntos próprios a evangelização fora do continente. No entanto, pela carta é possível verificar algumas das preocupações do Superior Geral nesse primeiro momento da campanha jesuítica, sendo especialmente a tomada de decisões a partir do conhecimento mais apurado da realidade das várias regiões, o controle a partir da Europa sobre esses territórios e o recrutamento de membros para a Ordem, sobretudo dentro da Assistência Portuguesa. Prevenindo-se de uma eventual recusa, Loyola havia invocado que Xavier deveria considerar o bem da Igreja universal:

“Recebemos as vossas cartas de 28 de Janeiro de 52, mais tarde do que seria natural, por causa da dificuldade do envio de Portugal para Roma. Por este motivo não recebestes resposta tão depressa como eu desejaria. Soubemos que Deus N. Senhor abriu as portas ao anúncio do Evangelho e conversão dos pagãos no Japão e na China por vosso ministério. Consolámo-nos muito em sua Divina Majestade e

---

189 Loyola; Coelho (org.), 2006, p. 316.



esperamos que o seu conhecimento e glória se estenda cada dia mais e se possa perpetuar e progredir o rebanho dessas gentes com o favor divino.”<sup>190</sup>

Nesse fragmento também se pode perceber a demora na comunicação, sendo que a chegada dos jesuítas ao Japão se deu no ano de 1549 e a carta apenas foi recebida no princípio de 1552. No mais, também há aqui a inexatidão das informações, já que Loyola referencia a abertura para a pregação no Japão e na China, sendo que em território chinês ainda levaram anos até a efetiva fundação de uma missão.

Nessa correspondência também se fez referência à importância da relação mantida com o Rei, bem como com os outros territórios que também faziam parte da rota sob atividade portuguesa:

“Em primeiro lugar, já sabeis quanto importa para a conservação e aumento da cristandade nessas partes, na Guiné e no Brasil, a boa ordem que o rei de Portugal, quando informado de quem conhece, por experiência, os assuntos dessas terras, tão bem como vós, podeis pensar que se moverá a realizar muitas propostas vossas para o serviço de Deus N. Senhor e auxílio dessas regiões.”<sup>191</sup>

“[...] Independentemente dessas razões, todas para o bem das Índias, penso que inflamareis o rei para o problema da Etiópia. Há tantos anos que se está para executar e não se acaba de concluir. O mesmo sucede no caso do Congo e do Brasil; podereis de Portugal ajudar muito, o que não podeis conseguir na Índia, por falta de comunicação. Se aí parecer que é importante para o governo a vossa presença, podeis governar não menos de Portugal do que do Japão ou da China; antes muito melhor.”<sup>192</sup>

Inácio de Loyola escrevia com convicção sobre a maior eficiência e vantagem que a Companhia de Jesus teria com a presença de Francisco Xavier nos principais centros de referência da Ordem, pelo papel determinante que ele desempenhava naquele contexto. Loyola manifestou que se o padre permanecesse na Índia, orientando outros missionários e direcionando-os às várias missões, acabaria por ter uma atuação mais

---

190 Loyola; Coelho (org.), 2006, p. 315.

191 Idem, p. 316.

192 Idem, p. 317.

determinante do que se apenas permanecesse em uma missão.<sup>193</sup> Ou seja, ao atuar dentro da missão, Loyola compreendia que Xavier estaria a limitar as suas capacidades, as quais definitivamente não eram atributos de qualquer um. Desde a Índia, sede administrativa no Oriente, o padre acabaria por alcançar um resultado muito mais expressivo, já não apenas restrito a uma só localidade. Nessa perspectiva, o quanto mais não seria o seu impacto a partir da Europa, mais especificamente desde a sede em Roma e de Portugal - muito pela proximidade com o Rei e com as esferas de administração da Coroa. Esse desejo demonstra muito do que era o espírito da Companhia, bem como os sucessos e insucessos frente à realidade na qual se inseriam.

Ao tempo em que o Japão fugia da jurisdição e controle tanto do Estado da Índia como do Padroado Português, que não conseguiam administrar a região, a maior proximidade com o reino fez com que no Brasil emergissem outras questões e demandas, como a preocupação com a fiscalização da sua atividade pelos membros dos colégios em Portugal. Nesse sentido, a iniciativa de colocar a atividade jesuíta na Ásia sob a autoridade do Padroado em Goa foi uma medida que tentava institucional e oficialmente acompanhar regiões fora do alcance da Coroa, sendo áreas de primazia da atividade de comerciantes particulares.

A partir dos apontamentos que foram feitos, fica claro que o Brasil até então não figurava como primordial aos olhos tanto da Coroa Portuguesa, como da Igreja Católica e da própria Companhia de Jesus. O envio de missionários para a Índia se mostrava assaz mais atraente do que para a América, mesmo já havendo nessas terras a exploração do território, com a efetiva instalação de indivíduos, não obstante a inquestionável facilidade pela proximidade geográfica - ao menos em comparação com os territórios do Índico. Nesse sentido, mesmo antes da partida dos primeiros jesuítas da Europa já se compreendia as populações asiáticas como sendo superiores às outras gentes do mundo, ao menos no que diz respeito às intenções evangelizadoras e comerciais. Transparece aqui aquele que se caracterizou como um dos pilares da diferenciação entre a política de conversão dos povos da América e da Ásia, o confronto entre a imagem do “selvagem” americano e do “civil” oriental.<sup>194</sup>

---

193 Loyola; Coelho (org.), 2006, p. 315.

194 Cf. Adone Agnolin, *Jesuítas e Selvagens: A Negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séc.XVI-XVIII), São Paulo, Humanitas, 2007.

Efetivamente, na necessidade de identificar e descrever as mercadorias e matérias de interesse também surgia a observação e descrição das singularidades dos povos e costumes. Alguns deles, nessa sistematização, "só podiam ser descritos de forma negativa, enumerando o que não havia em relação ao que se conhecia",<sup>195</sup> como no caso do indígena do Brasil, o qual era compreendido em um patamar inferior de civilidade, destituído de muitos dos elementos então considerados fundamentais, incluindo-se nessa perspectiva uma religião.<sup>196</sup> Por outro lado, no Extremo Oriente da Ásia lidavam com uma realidade que em muito despertava uma viva curiosidade, já que causava admiração e estranhamento, mas era "interpretável segundo modelos familiares":<sup>197</sup> uma organização política reconhecível, uma cultura letrada, uma forte hierarquização da sociedade.

Serge Gruzinski também pôde identificar esse mesmo fenômeno para a análise que fez sobre o México e a China,<sup>198</sup> "[...] pois enquanto o pensamento chinês, por muito afastado que nos pareça, não é indecifrável - na condição, evidentemente, de que se faça um esforço -, o dos antigos Mexicanos é para sempre inacessível [...]." Essa constatação nos faz perceber que esse foi um acontecimento inerente ao projeto expansionista, que no século XVI ainda era muito limitado em termos de experiência e conhecimento. Acabou, assim, partindo totalmente do olhar europeu (primordialmente ibérico) sobre as demais populações, que, confrontadas com o referencial cristão-europeu, foram classificadas como mais ou menos evoluídas, mais ou menos estranhas à sua concepção social, cultural e intelectual.

Nesse ambiente, não apenas foi determinante a forma como essas populações foram vistas, bem como as experiências que foram vivenciadas, como igualmente a postura individual daqueles que estavam envolvidos em tal investida. O caso japonês, dentro do panorama geral das missões fundadas fora do continente europeu, foi considerado como algo à parte, com distinção. Seria um despertar de uma sensibilidade que depois marcaria o trabalho a ser realizado no Extremo Oriente da Ásia - tendo em

---

195 Prosperi, 1995, p. 149.

196 No Brasil, aos olhos de Nóbrega, a falta de conhecimento, de religião e de cultura (ao menos naquilo que à época era compreendido como tal) deixava os índios no estado de "papel em branco", a partir do qual os padres poderiam agir e fazer o que lhes conviesse: "[...] Poucas letras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não há que fazer outra coisa, senão escrever á vontade as virtudes mais necessarias a ter zelo em que seja conhecido o Creador destas suas creaturas [...]". In Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil: 1549-1560*, Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931, p. 94.

197 Prosperi, 1995 p. 149.

198 2015, p.59.

vista que ainda não se tinha conseguido fundar uma missão em território chinês -, a partir da “[...] descoberta de uma humanidade cuja civilização já não se trata de negar mas sim de descobrir pela permuta activa e a reciprocidade”.<sup>199</sup> Ou seja, em ambos os casos nos deparamos com uma negociação entre os jesuítas e a população nativa, mas ela teve características muito distintas diante da concepção que os missionários vieram a nutrir sobre os indígenas.

### *Da cabeça aos seus membros*

Sanjay Subrahmanyam (2007) compreendeu que foi apenas após 1570 que houve um "terrestrial turn" dentro do Império Português, uma viragem no que diz respeito à sua expansão territorial (já não apenas marítima), com o estabelecimento da economia de plantação (*plantation*) de açúcar no Brasil e com uma maior penetração no território africano. Assim, mesmo que ainda nos anos 40 do século XVI se tenha alcançado aqueles que seriam os limites, em termos de amplitude geográfica, da atividade portuguesa fora da Europa, até então sua presença se manteve quase que exclusivamente presa à via marítima, tendo-se conservado junto aos portos, sem real penetração nos territórios.

As décadas seguintes, de 50 e 60, abrigaram os principais marcos dentro da rota do Extremo Oriente, com a fundação de Macau, importante entreposto comercial da região, e com a instauração do comércio entre a China e o Japão, feito por esse mesmo trajeto.<sup>200</sup> Por sinal, o favorecimento dado pela Coroa Portuguesa ao Extremo Oriente da Ásia veio a ditar muitas das medidas e investimentos que foram feitos ao longo desse século. Favorecimento também dado à própria Companhia de Jesus, com o direcionamento de um maior investimento e de pessoal para essa região, bem como pela manutenção da exclusividade de atuação no Japão até fins do século XVI.

Nesse panorama, foi com o objetivo de melhor controlar e acompanhar o trabalho a ser desenvolvido fora da Europa que, desde Roma, foram sendo enviados visitantes para os vários territórios. Alguns deles alcançaram muito prestígio e

---

<sup>199</sup> Lacouture, 1993, p. 149.

<sup>200</sup> Subrahmanyam, 2007, p. 1372.

reconhecimento, tendo mesmo desempenhado um papel determinante no que diz respeito ao caminho tomado pela missão. Buscava-se efetivamente uma melhor organização do trabalho a ser desenvolvido, bem como um maior controle sobre seus membros, então dispersos por muitas partes do mundo.

A fim de contribuir para uma maior supervisão e orientação das práticas individuais, além das institucionais, os padres visitantes partiam munidos de instruções a serem aplicadas. Porém, no campo, ao constatar que na prática esses mesmos mandamentos não se mostravam pertinentes, vieram por vezes a tomar uma postura decisiva ao atuarem como intermediários entre os interesses do grupo estabelecido no território e dos superiores na Europa (especialmente em Roma).

Foi um relacionamento que se manteve sempre com base na negociação, regado por conflitos e atritos, tanto com os membros da Companhia na Europa e entre os próprios padres, como com a população portuguesa ali estabelecida e a comunidade autóctone com a qual atuavam. Nessa perspectiva, é fundamental reforçar que a missão do visitador era sobretudo reforçar as questões internas da Companhia de Jesus dentro da missão, e tentar diluir e barrar eventuais distanciamentos e corrupções da doutrina e da prática que deles era esperada - e exigida.

Há que se levar em consideração que essa foi uma via de mão dupla. Os missionários acabaram sendo agentes de uma revolução, por assim dizer, mas também foram afetados por ela. Agentes e receptores. Eles próprios tiveram que repensar e resignificar muitos dos seus próprios costumes, sofrendo adaptações no seu comportamento que inclusive acabaram por repercutir para fora da missão.

De fato, a manutenção da disciplina interna da Ordem se manteve como uma preocupação constante, bem como o cuidado com a imagem que pretendiam alimentar, que se intencionava incorruptível e completamente eficiente, como se houvesse um controle total sobre a sua ação. Para tanto, era necessário que não apenas os seus membros passassem por uma formação diferenciada, como também que assumissem o compromisso com a boa conduta que deles era esperada. Nesse sentido, foram expedidas várias diretivas a fim de regular o comportamento pessoal dos padres, que frequentemente mostrou ser um dos principais entraves para o sucesso da missão.

Para além disso, nos lugares em que havia a presença de uma comunidade portuguesa também havia a preocupação com o comportamento desse público não

religioso, que muitas vezes passava um mau exemplo do que era ser cristão / europeu. Contudo, em algumas situações, por mais que o português fosse repreendido por um comportamento inadequado, em realidades em que a população era vista como menos civilizada - como no caso da América -, o deslize do seu comportamento era justificado pelo convívio com o mundo nativo. É como se o indígena, de natureza pagã e volátil, fosse naturalmente propenso ao mal e ao pecado, e isso fosse a causa de muitos dos desvios observados na população portuguesa - a priori vista como mais civilizada.

Todavia, o Brasil, que a princípio não recebeu tanta atenção e nem era visto com boa qualificação, com o tempo acabou por se mostrar uma boa empresa, de muitas promessas - para ambos, colonos portugueses e religiosos. Porém, mais do que em qualquer outro lugar de atuação dentro do Padroado Português, esses dois elementos, o português que se fixa no território e o religioso que vai com a finalidade de converter o gentio da terra, acabaram por entrar constantemente em atrito, sempre a manter um relacionamento conturbado.

Nesse cenário de regiões extremas, com populações completamente distintas e interesses e possibilidades singulares, não apenas o trabalho religioso, como igualmente a atividade desenrolada pela Coroa Portuguesa, vieram a ser adaptados e, grande parte das vezes, condicionados. Fenômeno que pode ser verificado no acompanhamento das resistências, adequações e concessões que foram feitas ao longo do tempo, não apenas no que diz respeito ao espaço próprio à religião, como também aos empreendimentos em outras esferas.

Concretamente, os territórios agregados ao Império Português, ou que passaram por algum tipo de atividade a ele relacionada, possuíam características muito distintas. Havia cidades e estabelecimentos que correspondiam a um modelo semelhante ao que era encontrado no reino - em termos administrativos, econômicos e culturais. Em outras zonas havia o estabelecimento de uma pequena comunidade (não majoritária), com algum espaço de posse portuguesa (como fortalezas), em uma realidade muito condicionada pela sociedade na qual se inseriam, mas com algum campo de atuação. E, principalmente em regiões mais distanciadas, existiam as zonas como o Japão, nas quais não havia nenhum tipo de poder administrativo por parte da Coroa Portuguesa, tampouco militar, sendo exclusivamente detectada a presença de comerciantes privados e de religiosos.

Essa rede que se formava para além da campanha religiosa teve um impacto direto naquilo que foi possível fazer nos diversos territórios, sendo o que, para além da rede organizativa das próprias ordens, acabava por promover algum tipo de ligação entre regiões que não possuíam um contato direto entre si. Por sinal, a circulação de produtos dentro da Assistência Portuguesa configurou uma grande rede, na qual os missionários dispersos pelo mundo estiveram conectados. Produtos e matérias encontrados localmente acabavam por ser moeda de troca com produtos vindos de outros lugares, e nesse fluxo acabavam por entrar em contato, mesmo que não de maneira direta, regiões completamente apartadas umas das outras. Como foi colocado por Alden, “In the Far East, the college of Macao, for example, supplied Jesuit institutions in India, Brazil, and Portugal with chinaware, silks, teas, and lacquered boxes”.<sup>201</sup> Além do mais, no que tange especificamente à evangelização, aquilo que era noticiado a partir de uma missão não apenas tinha impacto na Europa, tendo por vezes se tornado referência ou exemplo para outra missão dela muito distante.

Desse modo, o projeto expansionista dos impérios ibéricos promovido ao longo do século XVI, bem como as formas de contato a partir dele possibilitadas, se deu sem experiências pregressas, sem precedentes que o guiassem. Ou seja, as primeiras experiências vivenciadas, não apenas no que diz respeito ao universo religioso, se deram sem um amplo conhecimento de causa, e os indivíduos envolvidos em tal empreitada foram, por tanto, precursores da campanha que depois efetivamente se promoveu. Nesse contexto, a história dos jesuítas, do Brasil ao Extremo Oriente da Ásia, é vista fragmentada, desarticulada, como se fossem realidades completamente à parte e dissonantes. Mostram ser realidades e experiências muito distintas, mas ambas faziam parte do contexto geral que compunha a campanha da Companhia de Jesus dentro e fora de Europa, assim como a própria presença da Coroa Portuguesa nas várias regiões de autoridade do Padroado Português. Nesses espaços, e com destaque para as missões do Brasil e do Japão - pelas particularidades já referidas -, foi em parte o desenvolvimento do modelo de acomodação cultural que ditou a missionação nessas regiões, seja a partir da sua adoção ou rejeição. Esse é compreendido como um movimento pioneiro de abertura da civilização ocidental a outros valores, mesmo que de maneira muito condicionada, bem como de revisão da própria cultura europeia.

---

201 1996, p. 548.

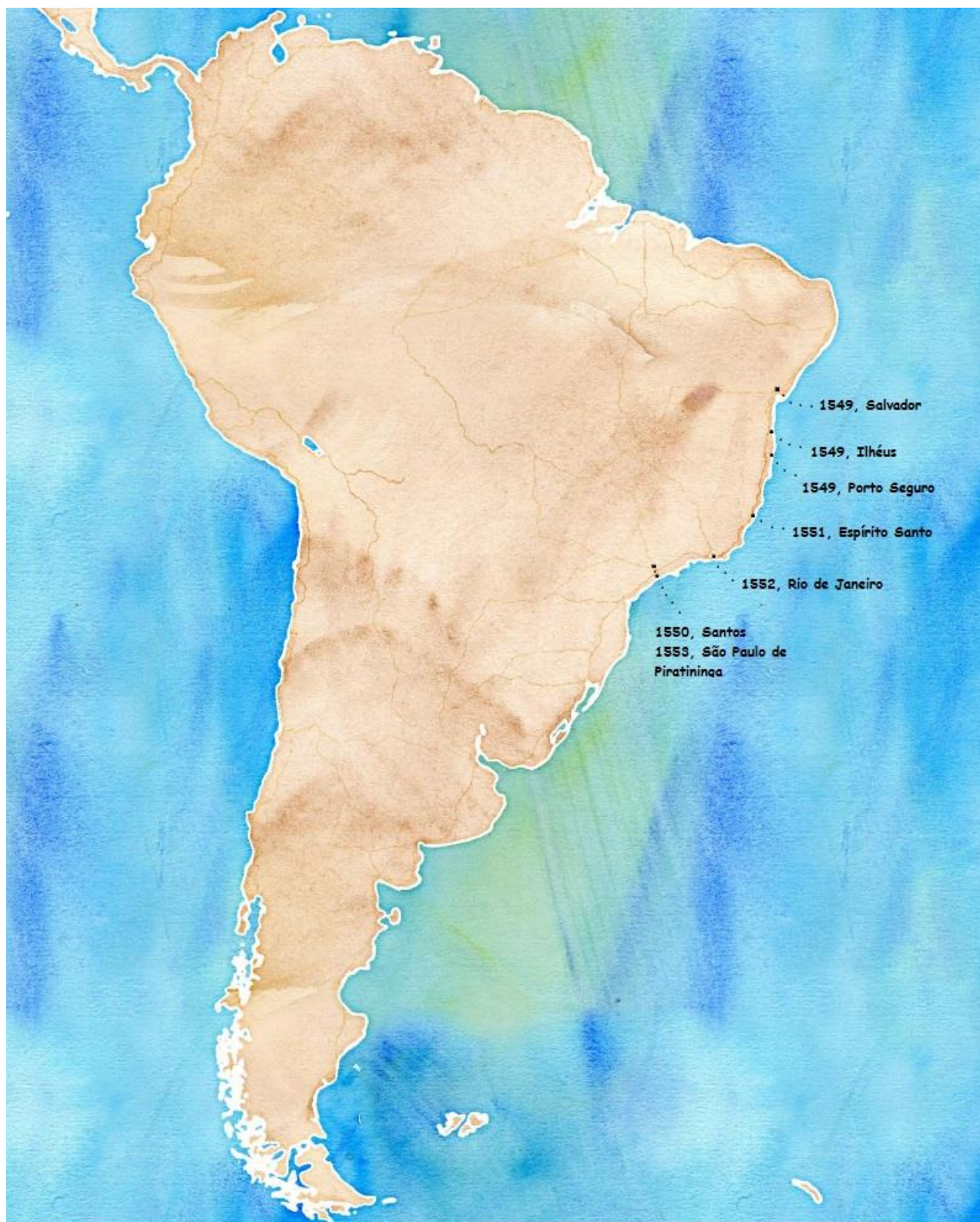






**Figura 1** Chegada dos Jesuítas no Brasil e na Ásia





**Figura 2** Chegada dos Jesuítas no Brasil





**Figura 3** Chegada dos Jesuítas no Japão

## **PARTE II**

**Dos extremos: as vicissitudes da Missão e as particularidades das Missões**

## Capítulo I - Da fundação de uma missão no Brasil e no Japão

### *Para além da evangelização*

Como anteriormente sublinhado, a campanha missionária desdobrada a partir do século XVI esteve intimamente ligada ao projeto expansionista das coroas ibéricas, dentro e fora da Europa. Notadamente o rei de Portugal assumiu como uma das suas principais bandeiras o projeto de reavivamento do catolicismo, intento que passaria pela concretização de uma igreja universal e pela mundialização do cristianismo, bem como pela própria conquista e triunfo do império.<sup>202</sup> Ou seja, a Igreja Católica desde o princípio partilhou com a Coroa Portuguesa o protagonismo na construção do Oriente Português<sup>203</sup> - o espaço de interação que se construiu na Ásia a partir da circulação de pessoas, produtos e ideias -, bem como na efetiva administração da América Portuguesa.

A integração quase imediata da Companhia de Jesus ao projeto expansionista português e a subsequente partida dos primeiros missionários jesuítas à Índia, em 1541, e ao Brasil, em 1549, foram as balizas fundamentais da nova dinâmica que se estava a construir. As duas missões se encontravam nos limites do alcance da Coroa Portuguesa, tendo para ela desempenhado um papel determinante, que em muito extrapolava o trabalho de catequização e de conversão dos povos nativos. Posição que veio a consagrar de vez as novas estratégias assumidas pelo projeto missionológico da Ordem. Além disso, a atividade jesuítica nos dois territórios expandiu para além dos limites da efetiva presença portuguesa, tendo sido crucial para a ampliação e consolidação do seu estabelecimento nessas terras - ou ao menos para o contato com os locais.

Inclusivamente, no texto do regimento de 1548 elaborado para o cargo de Governador-Geral,<sup>204</sup> então a ser instaurado para a administração das terras do Brasil -

---

202 Barreto, 1998, p. 91.

203 Flores, 1998, p. 33.

204 O Governador-Geral seria o responsável por explorar o território, devendo viabilizar a criação de novos engenhos, controlar o relacionamento entre os colonos e a população indígena, tomar conta da atividade comercial, precaver eventuais contrabandos, além de defender a terra e a comunidade ali estabelecida. Somado a esse cargo foram instituídas outras funções, que dariam suporte à administração do território. O Governo-Geral era, assim, constituído por três categorias de funcionários, agrupados à volta do respectivo chefe: o poder executivo (Governador), a autoridade judiciária (Ouvidor-Mor) e a

papel atribuído pela primeira vez em 1549, a Tomé de Sousa (1503-1579)<sup>205</sup> -, foram definidas deliberações específicas à cristianização dos índios, sendo que essa empreitada era compreendida como “a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil [...], (que) a gente delas se convertesse à nossa Santa Fé Católica”.<sup>206</sup> Nesse sentido, os interesses de um e do outro lado, tanto da esfera religiosa como da política, acabaram por se confundir e se fundir a todo o momento, a condicionar incontornavelmente aquilo que viria a ser promovido em todos os âmbitos.

O Brasil possuía uma ligação direta com a Europa, não havendo necessariamente um desvio ou uma conexão com outro território ao longo do trajeto a ser percorrido. Assim, a instituição do Governo-Geral acabou por assumir características distintas no que diz respeito às experiências de concessão de parte do poder administrativo pela Coroa Portuguesa, como no caso do Estado da Índia no lado asiático. O governador no Brasil teria que lidar com a gestão de um território em si muito vasto, ao passo que, na Ásia, o governador sediado na Índia teria que controlar os vários espaços sob atividade portuguesa espalhados pelo continente. Nessa configuração, compreensivelmente a proximidade com o reino proporcionou facilidades e dilemas particulares à missão que no Brasil se fundou, sendo que os jesuítas chegaram ao território concomitantemente à instalação do Governo-Geral.

Por outro lado, na Ásia não havia a possibilidade de se manter um contato direto com a Europa, sendo necessário contar com um percurso muito mais demorado e interrompido, tendo em vista que havia a paragem não opcional em diferentes territórios antes que se alcançasse o destino pretendido. Se essa já era a realidade para o território indiano, o quanto mais não era para o Extremo Oriente asiático, especialmente para o Japão.

Inevitavelmente, a missão instalada no arquipélago teve que responder às dificuldades próprias ao seu isolamento. Se no Brasil a existência de entidades ligadas à

---

administração da fazenda (Provedor-Mor), sendo o primeiro desses Tomé de Sousa, o segundo Pero Borges e o terceiro Antonio Cardoso de Barros. Cf. MBI, Roma, 1956.

205 “Na éra de 1549, veio Tome de Sousa, o primeiro governador geral do Brasil, homem muito temente a Deus e muito inteiro na justiça e devoto da Companhia. Chegou em tempo que toda a terra estava cheia de matos e aldeias de índios; haveria até seis ou sete homens Portugueses, rodeados de todas as partes de contrários. Desembarcaram na Vila Velha, onde aqueles homens estavam em tanto perigo, e arvoraram uma cruz em lugar alto e descoberto. Este edificou a cidade da Baía onde agora está, e tras e começaram de edificar igrejas entre os índios e se deu prindência, como conservou todo o tempo que governou.” José de Anchieta, “Informação do Brasil e de suas Capitanias - 1584”, In *Cartas, Fragmentos e Sermões Históricos do Padre Joseph de Anchieta*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 303.

206 Apud Couto, 2000, p. 71.

Coroa, bem como de outros organismos vinculados à Igreja, acabava por impor certos limites e dificuldades à missionação, no Japão era a sua completa ausência, a impossibilidade de poder contar com outros recursos, que vinha a condicionar aquilo que se poderia realizar no que diz respeito à evangelização.

Na Ásia, região que então recebia a maior atenção por parte do rei de Portugal (na altura, D. Manuel I), logo no ano de 1505 se formou o Estado da Índia, sendo concretamente um outro espaço de governabilidade do Império. Essa medida se mostrou necessária diante da constatação de que não seria viável e eficiente gerir todos os territórios exclusivamente a partir da Europa - especialmente os do Oriente, de tão difícil acesso. Essa delegação de parte do poder real foi acompanhada por um crescimento da atividade comercial e do investimento na região, que veio a crescer exponencialmente ao longo do século XVI.

Dessa maneira, quando da chegada dos primeiros jesuítas a Goa já se somavam décadas da presença portuguesa na região, tendo havido o registro de inúmeras situações de conflito, inclusive de desentendimentos graves - como foi o caso da destruição de alguns templos hindus. Nesse cenário, os missionários acabaram por se limitar a dar continuidade à política vigente, a qual exigia que se seguisse as determinações estabelecidas pelo governo local e monárquico.

Mesmo que estivesse inserido no quadro asiático, o território japonês fazia parte de um circuito à parte, no qual não houve quem efetivamente os precedesse. Essa situação fez com que o trabalho religioso - e também o não religioso - fosse executado sem nenhuma base. Por outro lado, na América os jesuítas tiveram que lidar com a presença de outros grupos e, conseqüentemente, com uma relação já existente com a indígena - que em muitos sentidos era conflituosa. Os missionários não apenas acabaram por entrar em embate com os colonos, como também com outros religiosos e com a própria Coroa, sobretudo pela forma como viriam a trabalhar com o público nativo. Diante de realidades tão díspares, é importante reforçar que as missões jesuíticas pertencentes ao Padroado vieram efetivamente a desempenhar um papel enquanto unidades de ocupação do espaço ultramarino português.<sup>207</sup>

---

207 Alencastro, 2000, p. 24.

É muito representativo que no mesmo espaço de tempo - já que tanto a missão japonesa como a brasileira foram fundadas no ano de 1549 -, e ainda que separados por milhares de quilômetros de distância, Nóbrega e Xavier tenham manifestado percepções e ações convergentes. Em contextos completamente distintos, muito apartados entre si, e que contavam com culturas em muitos sentidos até mesmo opostas, podemos identificar certa sintonia na forma em que ambos abordaram os nativos,<sup>208</sup> medidas que não haviam sido pré estipuladas pela Companhia.

Para além da administração dos vários estabelecimentos, os missionários reconheceram muitas diferenças entre as populações com as quais se encontraram, elevando-as ou diminuindo-as em virtude daquilo que constatavam. Nesse sentido, os indianos foram largamente considerados em um nível aquém daqueles da China e do Japão, pois "[...] em nenhuma outra parte das que estão descobertas, me parece que se pode fazer tanto fruto, nem vir a perpetuar-se a Companhia, como nestas, [...] Por isso vos encomendo muito os chinas e os japoneses."<sup>209</sup>

Como foi referido pelo padre Francisco Xavier, "[...] da gente India natural destas partes: é gente, de quanta tenho visto, falando em geral, muito bárbara. Os da Companhia levamos muito trabalho com os que já são cristãos e se fazem cada dia."<sup>210</sup> Tendo a China demonstrado grande resistência à presença europeia, sendo que uma missão só pôde por lá ser estabelecida a partir de 1582, esse tipo de atenção se direcionou em grande medida ao Japão e aos japoneses, "[...] que é uma ilha que está perto da China, e porque são todos no Japão gentios e não há mouros nem judeus e [são] gente muito curiosa e desejosa de saber coisas novas, assim de Deus como de outras coisas naturais [...]."<sup>211</sup>

Tendo permanecido por alguns anos entre a Índia, Malaca e as Ilhas Molucas, Xavier chegou ao Japão já a contar com alguma experiência no Oriente, sendo que nessa zona também havia tido a oportunidade de entrar em contato com alguns japoneses e, assim, de receber informações sobre o território. A notícia sobre o

---

208 Costa, 1998, p. 63.

209 Xavier, Francisco; Batista, Francisco de Sales (ed.), *Obras completas*, São Paulo, Edições Loyola, 2006, p. 535.

210 Idem, p. 380.

211 Idem, p. 384.



descobrimento do Japão demorou alguns anos a chegar a Malaca, mais ainda a Goa, e muito mais à Europa. Tendo em vista que o primeiro navio de portugueses chegou em terras japonesas no ano de 1543,<sup>212</sup> um ano após Xavier ter desembarcado na Índia, foi apenas em 1547, em Malaca, que o padre pôde entrar em contato com os navegadores que retornavam do arquipélago, os quais se faziam acompanhados por três japoneses. De Malaca seguiram em viagem a Goa, onde desembarcam no ano de 1548 já com a expectativa de ir ao Japão.

“Pola muita enformação que tenho de húa ilha de Iapão que està alê da China dozentas legoas, ou mais, por ser gente de muito juyzo, & curiosa de saber, assi nas cousas de Deos, como nas outras cousas de sciencia, segundo me dão enformação os Portugueses que daquellas partes vierão & tambem hús homês Iapões, que o anno passado vierão de Malaca comigo, & se fizerão Christãos no Collegio de sancta fê de Goa, me derão enformação daquella ilha, como vereis por hum caderno que la vos mando, que foy tirado pola enformação que nos deu Paulo de Sancta fé, homê de muita virtude & verdade.”<sup>213</sup>

A carta acima disposta foi escrita por Francisco Xavier em Goa no dia 20 de janeiro de 1549, "o primeiro da Companhia que foy â India, e Iapam", tendo como destinatário o padre Simão Rodrigues, então provincial de Portugal. Nela o padre demonstrava o seu desejo em viajar ao Japão, dando conta da figura de Paulo de Santa Fé, nome de batismo do japonês *Anjirô* (*Yajirô*, *Angirô*),<sup>214</sup> quem o havia informado sobre as coisas do Japão e viria a acompanhá-lo em sua jornada até o arquipélago.

---

212 O primeiro contato com a China a partir do Índico ocorreu em 1513, na ilha de Cantão - que se consolidou como base estratégica na rota ao Extremo Oriente da Ásia. Ao longo do século XVI, os europeus enfrentaram grande resistência por parte das lideranças chinesas, culminando na retaliação e até morte de alguns navegadores, bem como na proibição do comércio com estrangeiros e em ordens para o fechamento de seus portos. Apesar dessas proibições, alguns mercadores continuaram a se aventurar pelos portos chineses, em busca de mercadorias. Em 1543, em uma dessas viagens, aconteceu o desvio de um navio português após uma tempestade, que da costa chinesa foi parar à ilha de Tanegashima, no Japão.

213 CE, fol. I.

214 Xavier esteve em Malaca no ano de 1547, quando conheceu Anjirô - japonês natural de Kagoshima que havia fugido do país por ter sido acusado de assassinato -, quem veio a desempenhar um papel importante na ida do padre para a fundação da missão japonesa. Anjirô não apenas se converteu e foi batizado, adotando o nome de Paulo da Santa Fé, o que por si só poderia servir de exemplo para os japoneses, como também assumiu a função de intérprete e mediador entre eles e os missionários, ocupando-se em descrever ao padre os costumes e a cultura japonesa. Xavier e a sua delegação, que contava com o padre Cosme de Torres, chegaram ao Japão em julho de 1549: “Na era de 1549 veyo da India o P<sup>o</sup>. Mestre Francisco Xavier, que era proposito Provincial das Indias Orientais, e foi hû dos Companheiros de Nosso P<sup>o</sup>. Jgnacio de Loyola Preposto Geral da Comp<sup>a</sup>. de S<sup>ta</sup>. Memoria, trouxe o P<sup>o</sup>.

Em território indiano, os jesuítas, chegados logo em 1542 sob a liderança de Xavier, se depararam com uma alargada atividade religiosa, contando com a presença de outros grupos e com a disputa por outros tantos interesses - principalmente comerciais. Na China, ainda demoraram muito tempo a se estabelecerem. Por sua vez, o Japão se encontrava em grande parte isolado, e em um contexto político muito específico.<sup>215</sup> Esse período da história japonesa se refere ao denominado *Sengoku* (戦国時代, *Sengoku Jidai*: "período dos reinos combatentes / beligerantes"), durante o qual, na altura da chegada dos missionários, sobressaíam três dáimios (*daimyô*: senhores de territórios semiautônomos): Oda Nobunaga (1534-1582), Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) e Tokugawa Ieyasu (1542?-1616). Essa fase transcorreu desde a segunda metade do século XV até ao início do século XVII, com a centralização do poder nas mãos de um xogum: Tokugawa.<sup>216</sup>

De princípio os missionários jesuítas conseguiram significativa abertura, proporcionada justamente pela completa fragmentação e desarticulação política do Japão. Posteriormente, com a mudança desse cenário, os fatores que até então os favoreciam acabaram por ser anulados, não sustentando o mesmo efeito de antes.<sup>217</sup> De todo modo, na segunda metade do XVI os padres mantiveram uma posição muito particular no quadro japonês, tendo perdido seu foro privilegiado apenas em fins desse século.

A chegada do grupo em que seguia Francisco Xavier ao Japão se deu no dia 15 de agosto de 1549, em Kagoshima, no sul do arquipélago. Ainda em Goa, a planejar a ida ao Japão, Xavier escreveu:

---

Mestre Francisco consigo p<sup>a</sup>. Japam o P<sup>e</sup>. Cosme de Torres. Espanhol, q ainda era Noviço em Goa, e o jrmam Joam Fernandes Cordovez, viéram em húm junco de hum Ladram China p'nome Ay não, e chegarão ao porto da Cidade de Cagoxima de Saccuma dia de Nosas Senhor de Agosto do dito anno." In RAH, *Jesuítas (Legajos)*, pasta 21, nº1. p. 4.

215 Foi caracterizado pela completa conturbação no governo do Japão, onde líderes de territórios distintos estavam em disputa pela reunificação política do país. Após o enfraquecimento e queda do Xogunato Ashikaga, que durou até o ano de 1573 (contando cerca de quatro séculos no poder), se destacaram alguns senhores locais que vieram a ser personagens chave da interação luso-japonesa - ambiente de guerra em que foi determinante a introdução das armas de fogo pelos ocidentais. Oda Nobunaga e Toyotomi Hideyoshi foram aqueles que encabeçaram o processo de reunificação política, tendo ambos vindo a atuar diretamente com os jesuítas.

216 Costa, João Paulo Oliveira e, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís de Cerqueira*, dissertação de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1998; Shurhammer, Georg, "O Descobrimento do Japão pelos Portugueses no Ano de 1543", In *Orientalia*, Bibliotheca Instituti Historici S. I. vol. XXI, Roma-Lisboa, 1963, 485-580; Hall, John Whitney; McClain, James (ed.), *The Cambridge History of Japan, Vol. 4: Early Modern Japan*, Cambridge University Press, 1991.

217 Elison, 1988, p. 2.

“Quando chegar a Iapam, sendo Deos seruido, vos escreverey muito particularmente as cousas que tem escritas em seus liuros, que elles dizem ser de Deos: porque determino com ajuda de Deos indo a Iapão, de ir aonde está el Rey: depois de ter esperiêcia do que la há, vos escreverey muito meudamête, assi á India, como aos do Collegio de Coimbra, & de Roma, & de todas as Universidades principalmente a de Paris, para os acordar q não viuão em tanto descuydo, fazendo tanto fundamento de letras, descuidandose das ignorancias dos Gentios.”<sup>218</sup>

Nesse fragmento aparecem duas questões de grande relevância. Uma delas é o reconhecimento da existência de um grande líder japonês, que nesse fragmento não se percebe com precisão se correspondia à figura do Imperador (*tennō*) ou do então Xogum, Ashikaga Yoshiteru<sup>219</sup> - tendo Xavier feito a referência ao Rei, ou seja, partindo de uma associação ao modelo europeu, provavelmente dizia respeito ao Imperador, a quem usualmente os padres vieram a se referir por meio desse título.

Ao haver obtido informações sobre o Japão a partir dos navegadores e também por Paulo de Santa Fé, Xavier já havia constatado a importância que os grandes senhores locais possuíam naquele contexto, tendo prontamente planejado uma visita ao seu principal líder. A seguir, também informava que escreveria com detalhes, referindo-se aos companheiros que se encontravam em território indiano e àqueles em Coimbra, em Roma e em todas as Universidades, entre as quais destacou a de Paris. O seu intento era principalmente chamar a atenção dos jesuítas espalhados por todas essas partes para que se atentassem à salvação do gentio, e que não apenas se voltassem para os estudos e à teoria - afinal, valia mais a ação do que apenas o discurso.

Por mais que os resultados não tivessem sido tão espetaculares em território indiano, e que reconhecessem abertamente que a população japonesa era diferenciada das outras gentes até então conhecidas, havia um ímpeto inicial para que se continuasse a seguir o método de evangelização que até então vinha sendo utilizado.

Foi em território japonês que o padre Francisco Xavier despertou para a necessidade de adaptar o seu comportamento ao modo local, tendo rapidamente adotado formas de interação e de aproximação que estivessem de acordo com o código japonês.

---

218 CE, f. IV.

219 Foi o 13º xogum do Xogunato Ashikaga, tendo governado do ano de 1546 até 1565.

Logo no ano de 1551, dois anos após a chegada no arquipélago, Xavier realizou uma visita ao daimio Ôuchi Yoshitaka. Sendo que a primeira tentativa não obteve sucesso, o padre voltou a organizar uma nova visita, dessa vez trajado ricamente, com maior requinte. Com isso, pretendia causar uma melhor impressão aos olhos do líder japonês, tendo em vista que o simples hábito jesuíta não causava tão bom impacto. Esse terá sido o evento a assinalar os primeiros passos do método de acomodação cultural no Japão.<sup>220</sup>

O caso japonês é assaz singular dentro do contexto de dispersão e de desmembramento indissociáveis ao expansionismo português e à campanha jesuítica. O Japão, em meio aos outros territórios de presença portuguesa no Oriente, ficava fora da influência político-militar do Estado da Índia, estando igualmente à parte da atividade desenvolvida por outros grupos religiosos.

Pela distância física e a significativa dificuldade de acesso, o território japonês escapava inclusive das áreas de domínio do poderio militar português. Essa situação gerava peculiaridades para as quais era difícil encontrar uma solução que se enquadrasse e respondesse aos padrões de conduta oficiais, previamente estipulados. Dessa maneira, os jesuítas no Japão dependiam quase que exclusivamente das suas habilidades e esforço individual,<sup>221</sup> o que exigia deles uma resposta mais firme e rápida, tendo em conta que o contato com outras missões tomaria muito tempo e que não haveria quem os socorresse.

É necessário levar em consideração que a presença dos missionários jesuítas e dos mercadores portugueses não criou apenas uma ligação entre a Europa e o Japão. Com a introdução do país em um circuito muito maior do que aquele em que até então estava inserido,<sup>222</sup> houve um fluxo grande de pessoas, produtos e também de conhecimento. Entretanto, o cenário de isolamento era então incontornável, podendo apenas parcial e limitadamente ser superado. Essa posição forçou com que o derradeiro elemento da estratégia missionária da Companhia de Jesus no Extremo Oriente viesse com o tempo a se moldar a partir da criação de uma estrutura organizativa e hierárquica com certa autonomia, já que se encontrava muito distante dos outros centros de

---

220 Costa, 1999, p. 38.

221 Idem, p. 397.

222 Idem, p. 380.

administração da Ordem e da Igreja, sendo, portanto, pouco vigiada.<sup>223</sup> Essa estrutura veio a se formar com o tempo, diante das questões enfrentadas e do agravamento de algumas dificuldades, tomando efetivamente corpo posteriormente, por meio da instituição da Vice-Província do Japão, no ano de 1581.

Enquanto isso, a fundação da missão jesuíta no Brasil esteve intimamente ligada ao maior investimento por parte da Coroa Portuguesa na administração do território, nomeadamente com a instituição do Governo-Geral, também no ano de 1549. Inclusivamente, como referido, o padre Manuel da Nóbrega fez o percurso até o Brasil na mesma esquadra em que partiu Tomé de Souza, quem então veio a assumir a posição de primeiro Governador-Geral - função em que se manteve até o ano de 1553.

Se no Japão os jesuítas contavam com o monopólio sobre a região, não apenas no que diz respeito à evangelização, já que por muito tempo não houve a presença de outros grupos religiosos e tampouco de outros europeus, a realidade enfrentada na América Portuguesa era a oposta. Nessas terras, diante da efetiva construção de uma estrutura administrativa por parte da Coroa, por mais que o intento principal fosse a conversão do gentio, dos nativos, o trabalho junto aos portugueses que então se fixaram, e que vieram a se fixar no território, demandava a atenção e o tempo dos missionários. Como foi declarado em 1549 por Nóbrega, em uma carta escrita ao padre Simão Rodrigues:

“Eu prego ao Governador e à sua gente na nova cidade que começa (Bahia), e o P. Navarro à gente da terra.<sup>224</sup> Spero em N. Senhor fazer-se fruto, posto que a gente da terra vive toda em peccado mortal, e nom há nenhum que deixe de ter muytas negras [índias, ainda não haviam escravos africanos] das quaes estão cheos de filhos, e hé grande mal.<sup>225</sup>

---

223 Alves, Jorge Manuel dos Santos, “Cristianização e organização eclesiástica”, In *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, em torno de Macau - séculos XVI-XVIII, vol.1, tomo I, Lisboa, Fundação Oriente, 1998, pp. 301-47.

224 “Essa gente da terra eram os portugueses e seus filhos, que já viviam nela à chegada da expedição. Navarro ainda não sabia, nem podia saber, a língua da terra [tupi] para poder pregar aos Índios” In MB I, p. 20.

225 Nóbrega, Manuel da; Leite, Serafim (ed.), *Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega*, Opera Omnia, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1955. p. 19.

Quando da ida dos jesuítas ao Brasil, a atividade da Coroa no território já quase somava meio século. Desde a chegada dos navios da armada de Pedro Álvares Cabral em 1500 - e com as frequentes expedições ao longo dos anos seguintes, com o intuito de desvendar e explorar o território - houve certa atuação religiosa, até então limitada a alguns frades franciscanos. Apesar disso, nenhuma ordem havia propriamente se instalado nessas terras antes de 1549.

Fica claro que na primeira metade do século XVI, principalmente no decorrer do reinado de D. Manuel I, o Brasil ainda não se fazia prioritário aos interesses da Coroa Portuguesa, cenário que tendeu a se alterar a partir de 1549. O maior investimento na cultura do açúcar, o lançamento e a acentuação do comércio de escravos, o efetivo estabelecimento de uma comunidade portuguesa que girava em torno desses interesses e, por conseguinte, a atividade religiosa que com ela se incentivou - somados à proximidade da região com o Reino -, fizeram com que o Brasil gradualmente passasse a receber maior atenção. Por outro lado, o Oriente há tempos gerava muita atração, tanto para a Coroa como para a Igreja Católica. Contudo, os estabelecimentos no continente asiático diferiam imensamente entre si e apresentavam obstáculos de difícil superação, os quais com o tempo se mostraram inclusive proibitivos para a continuação do projeto que se pretendia.

Com isso, se pretende reforçar que o estabelecimento português na América não recebeu grande destaque até a primeira metade do século XVI, sendo que essa permanecia uma zona ainda marginalizada dentro do projeto imperial português. Mesmo havendo um investimento na exploração e alguma ocupação do território, o circuito índico era primordial aos olhos de D. Manuel I, sendo que a outra zona a receber a atenção do Rei àquele tempo era o Norte da África.<sup>226</sup> Essa situação só foi alterada após a instituição do Governo-Geral em 1549, a partir do qual se passou a destinar um grande investimento e esforço para controlar e explorar o território. Conjuntura curiosa se pensarmos sobre o papel que o Brasil passou a desempenhar para a Coroa Portuguesa logo no século XVII.

Desde a sua posição geográfica, essas duas missões, a do Brasil e a do Japão, se encontravam em condições completamente distintas, o que inferia igualmente na administração desses espaços pela Coroa Portuguesa, pela Igreja Católica e pela Companhia de Jesus. Podemos mesmo considerar que o Brasil e o Japão polarizavam

---

226 Barreto, 1998, p. 169.

dois extremos dentro do quadro mais amplo do Império Ultramarino Português, bem como da campanha desenrolada pela Companhia de Jesus que a ele esteve intimamente associada. Extremos não apenas no que se refere à posição territorial que ocupavam, a qual os colocava nos limites do alcance da Coroa e do Padrado Português, mas da própria natureza das atividades ali despertadas e do tipo de relacionamento mantido com a população local.

Como foi anteriormente referido, a missão japonesa se encontrava muito distante dos centros administrativos da Ordem e da Coroa, razão pela qual acabava por ter certa autonomia e liberdade. Consequentemente, por conta do seu isolamento, a comunicação entre o aparelho hierárquico do Padroado e a realidade das missões asiáticas era muito demorada, o que veio a exigir dos padres uma maior iniciativa, bem como certo grau de autossuficiência. No lado oposto, a maior proximidade com o reino fez com que no Brasil surgissem outras questões e demandas, as quais acabavam por estar diretamente relacionadas aos interesses e grupos ali estabelecidos.

Por exemplo, logo no primeiro ano da missão, em 1549, foi requisitada pelo padre Manuel da Nóbrega a nomeação de um bispo e de um vigário geral para o Brasil, "[...] para que elle com temor e nós com amor procedendo, se busque a gloria do Senhor."<sup>227</sup> Aqui aparecem duas questões muito sensíveis no trato com as populações nativas da América, sendo o uso da força e da coerção, possibilitadas pela presença de uma estrutura administrativa e de um maior domínio sobre o território, e, por outro lado, uma abordagem para o trato com os nativos pela *via amorosa*, a qual, como pontuado por Alcir Pécora (1999), compreendia a catequização pela palavra e não pela força. Como foi escrito por Nóbrega:

“As mais novas da terra e da nossa cidade os Irmãos escreverão largo e eu tambem pelas naus quando partirem. Crie Vossa Reverendissima muitos filhos para cá, que todos são necessarios. Eu um bem acho nesta terra que não ajudará pouco a permanecerem depois na Fé, que é ser terra grossa, e todos têm bem o que hão mister, e a necessidade lhes não fará prejuízo algum. Estão espantados de ver a

---

227 Nóbrega, Manuel da, *Cartas do Brasil: 1549-1560*, Rio de Janeiro, Officina Industrial Graphica, 1931. p. 78.

magestade com que entramos e estamos, e temem-nos muito, o que também ajuda.”<sup>228</sup>

Como exposto nesse fragmento, Nóbrega reconhecia que o temor, o medo e a apreensão causados nos indígenas podiam bem servir à catequização, tendo em vista que, dessa maneira, poderiam mantê-los sob maior controle. Essas abordagens prontamente se mostraram inapropriadas para a missão do Japão, onde a questão da força e da imposição nunca se mostrou uma alternativa, tampouco um relacionamento “amoroso” aos moldes do que se mantinha no Brasil.

Tendo em conta as questões que tangem as formas de interação e de aproximação dos missionários às populações nativas, os jesuítas acabaram por assumir o papel de promotores desse novo espírito metódico, nomeadamente o esforço de adaptação à cultura local. Em um impulso de converter os nativos ao cristianismo partindo da adaptação do próprio missionário à cultura com a qual ele interagia - o que, ao menos em teoria, lhes possibilitaria uma maior abertura e aproximação -, passava-se a valorizar e a tolerar elementos compreendidos como indissociáveis e cruciais dentro do sistema local.

Posteriormente será a China o caso mais excepcional no que diz respeito à acomodação cultural, tanto por aquilo que veio a ser feito como pelas implicações que ali acabou por gerar, tendo em vista que a reação foi muito grande dentro e fora do território - tendo implicado disputas e controvérsias institucionais de grande gravidade.<sup>229</sup> De todo modo, os primeiros territórios em que os padres da Companhia de Jesus efetivamente se caracterizaram e portaram ao modo nativo, tendo parcialmente incorporado os costumes locais, foram genuinamente o Japão e o Brasil.

Em ambas as missões essa iniciativa foi tomada logo pelos seus fundadores, Manuel da Nóbrega e Francisco Xavier - reforçando que os dois não possuíam qualquer tipo de ligação pessoal, nem tampouco passaram pelos mesmos centros de ensino. Essa convergência, inclusive contando com a simultaneidade no ano de fundação das missões (1549), corrobora a ideia de que, por mais que fossem realidades completamente

---

228 Nóbrega, “Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo, Bahia, 1549”, 1931, p. 75.

229 Cf. Agnolin, 2009, pp. 203-256.



apartadas e autônomas entre si, essas missões eram peças de um projeto comum promovido pela Ordem.<sup>230</sup>

Ou seja, os missionários jesuítas, tanto no Japão como no Brasil, tomaram medidas convergentes a partir da adoção da acomodação cultural. Contudo, sendo duas realidades discrepantes, acabaram por surgir questões mais específicas de cada localidade que vieram a moldar a própria missionação, como o caso da admissão de um claro nativo, que apenas teve real espaço para se desenvolver no contexto japonês. O que vale acentuar, mais do que as particularidades e detalhes da adoção desse tipo de metodologia dentro do contexto de cada uma das duas missões, é a constatação de que essa era uma postura orgânica à ação evangelizadora da Companhia de Jesus, tendo em conta as características peculiares da sua formação. Nesse sentido, consoante os agentes, o tempo e os contextos vividos, acabou por aflorar de maneira distinta.

Tendo em conta a história da Companhia desde o seu princípio, foi precisamente a partir da chegada do padre Francisco Xavier ao Japão que o método da acomodação cultural foi pela primeira vez consistente e conscientemente executado. Inegavelmente foi o conjunto de fatores ali encontrados que tornaram possível que este tipo de abordagem tivesse espaço e efeito: o isolamento geográfico, a instabilidade política, o apartamento das forças militares e administrativas da Coroa, bem como da fiscalização de outros membros da Companhia de Jesus e da Igreja Católica, e, não menos importante, a apreciação que tiveram sobre a população japonesa - compreendida como culturalmente muito evoluída e, por isso mesmo, como uma grande promessa para a formação de uma cristandade à altura da que se pretendia.

É compreensível que esse tipo de iniciativa não tenha ganhado corpo e tampouco se tenha mostrado pertinente frente a populações compreendidas como civilizacionalmente inferiores, bem como em regiões onde havia uma presença massiva de outros europeus e um histórico conflituoso com os locais.<sup>231</sup>

De fato, o contato com sociedades de uma complexidade cultural familiar ao referencial europeu, mesmo que a ele muito estranhas, como o eram a chinesa e a japonesa, promoveram uma reavaliação das estratégias de missionação. Não se tendo notícias mais apuradas sobre essas 'gentes', a visão e a motivação que os jesuítas mantinham correspondia às experiências pelas quais até o momento haviam passado, as

---

230 Costa, 1998, p. 125.

231 Costa, 1999, p. 297.

quais definitivamente não tinham qualquer similitude ao que viria a ser vivenciado no Extremo Oriente da Ásia.

Nesse ímpeto, a acomodação de certo modo buscou o conhecimento da espiritualidade dessas outras culturas, passando a flexibilizar certas práticas e comportamentos. A conversão, baseada nos *Exercícios Espirituais*, correspondia à uma ação interior e pessoal, a ser colocada em prática por meios persuasivos, não coercivos. De todo modo, os japoneses demonstraram um grande poder de resistência, ao mesmo tempo em que os missionários se encontravam completamente aquém de um apoio militar e institucional - conjuntura em que a força e a imposição nunca se mostraram opção. No Brasil, por sua vez, apesar da presença de um aparelho institucional e administrativo, os indígenas da terra foram a princípio vistos como de natureza boa, até mesmo pura. Assim, não sendo naturalmente de má índole, a *via amorosa* foi a princípio pensada como abordagem preferencial.

Com efeito, o emprego da acomodação cultural no contexto da atividade jesuítica é amplamente conhecido, tendo sido extensivamente abordado. Todavia, ele é quase exclusivamente pensado enquanto fenômeno isolado, sendo analisado a partir de casos específicos e destacados. Como foi defendido por Adriano Prosperi,<sup>232</sup> ainda se está por fazer um estudo sobre as iniciativas de acomodação a partir da consideração da sua aplicação em escala mundial, tendo-se em conta que esse não foi um elemento exclusivo de determinada região, antes foi característica intrínseca à campanha jesuítica. Acabou por tomar formas e abrir concessões muito diferentes consoante a realidade à qual se aplicava, mas respondia a mesma motivação, ao mesmo projeto e ao mesmo grupo.

Com isso, podemos dizer que a segunda metade do século XVI abrigou o que se pode considerar a gestação e a formação do novo modelo de evangelização, o qual necessariamente se desenvolveria fora da Europa. Para isso, a missão japonesa foi de fato elementar, tendo sido referência, e mesmo precursora, daquilo que viria a ser feito em outras zonas.

Os intercâmbios econômicos e sociais estavam, nesse contexto, limitados a determinados grupos - tanto entre os locais como entre os estrangeiros -, o que tornava o diálogo de contínuo confronto entre os poderes e interesses envolvidos. Como foi

---

232 1995, p. 154.

referido, no Brasil, para além da catequização dos indígenas, havia a preocupação em atender a comunidade portuguesa que então se fixava no território. Por outro lado, no Japão a forma de ação jesuítica foi esboçada perante a realidade distinta com a qual se depararam, a qual fez com que os missionários privilegiassem um relacionamento com a aristocracia local - atentando-se que, além do Japão, houve outras missões que não contaram com esse público português / europeu. A princípio, o privilégio dado ao estreitamento de uma relação com os *dáimios*<sup>233</sup> se terá dado em virtude da intenção de certificar a sua anuência sobre a missionação junto à população sob sua autoridade,<sup>234</sup> ligação que necessariamente marcaria a atividade missionária e comercial a serem promovidas.

Nesse sentido, o trabalho que se veio a desenvolver, não apenas na esfera religiosa, dependeu das respostas, concessões e resistências do “outro”. Porém, não só, sendo de igual importância o interesse e as possibilidades que se apresentaram e, mais contundentemente, a iniciativa daqueles que estavam envolvidos em tais atividades. Entra em questão a interação efetivamente vivenciada entre os missionários e a população autóctone, a qual possibilitou um processo particular de construção de sentidos e de definição de códigos específicos, dependendo das “[...] lógicas práticas investidas nessas relações e em seu modo de agenciar os sentidos para produzir um acordo circunstancial sobre a ordem do mundo cujo formato não pode ser antecipado de antemão [...]”.<sup>235</sup>

### *Das gentes do mundo*

Enquanto a história da presença portuguesa / europeia no Japão ao longo do século XVI está quase que completamente atrelada aos jesuítas, ao menos nessas primeiras décadas da sua presença na região, no Brasil a atividade desse grupo de religiosos foi uma de suas frações. Os missionários conviviam e dividiam o espaço com

---

233 *Daimyô* (dáimio) = Líderes de territórios semiautônomos, comunmente associados à figura do senhor feudal.

234 Ribeiro, Madalena, *Samurais Cristãos*. Os Jesuítas e a Nobreza Cristã do Sul do Japão no Século XVI, Lisboa, CHAM, 2009, p. 16.

235 Montero, 2006, p. 23.

outros interesses, como o estabelecimento de indivíduos que tinham como motivação a exploração do território, a fundação e manutenção de cidades e capitânias, a instauração de uma estrutura administrativa por parte da Coroa, além de todas as questões diretamente ligadas ao uso de mão de obra escrava - indígena e, mais ostensivamente, africana.

De todo modo, por meio das primeiras cartas a serem redigidas em ambas as missões, podemos constatar que as associações e a maneira de perceber e descrever os indígenas brasileiros e japoneses foram até certo ponto análogas. Partiram da compreensão daquele espaço e daquela população como uma grande promessa para o sucesso da campanha jesuítica, visto como projeto de toda a Companhia de Jesus.

Como foi escrito pelo padre Manuel da Nóbrega:

“De muitas partes somos chamados, para irmos ensinar as cousas de Deus e não podemos chegar, porque somos poucos; e certo, creio que em todo o mundo não se nos depara terra tão disposta para produzir o fructo como esta, onde vemos almas perecerem, por se não poder remedialas: em falta, vamos lhes accendendo a vontade de ser christãos, para que se morrerem, neste comenos, emquanto dura o cathecismo, delles Deus haja misericordia. Aos que amam a Deus e desejam a sua gloria não sei como lhes soffre a paciencia de se não embarcarem logo e virem cavar nesta vinha do Senhor que tão espaçosa é, e que tão poucos operarios possue.”<sup>236</sup>

No mesmo ano, Francisco Xavier escrevia desde Kagoshima aos irmãos do colégio de Goa:

“De Iapão pola esperiencia que da terra temos, vos faço saber o que dela temos alcançado. Primeiramente, a gente que ategora temos conuersado, he a melhor que ategora está descuberta, & me parece que antre gente infiel não se achará outra q ganhe aos Iapões. He géte de mui boa cõuersação, geralméte boa, e não maliciosa: gente de hõra muito á marauilha, & estimão mais a honra, que nenhúa outra cousa: he géte pobre em geral, & a pobreza antre os fidalgos, & antre os que o não sam, não a té por afronta. Tem húa cousa, que nenhúa das partes dos Christãos me

---

236 Nóbrega, “Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra, 1549”, 1931, p. 94.

parece que tem, & he esta, que os fidalgos, por mui pobres q sejam, & os que não são fidalgos, por mui nobres q sejam, & os que não são fidalgos, por muitas riquezas q tenham, tanta honra fazem ao fidalgo mui pobre, como lhe farião se fosse mui rico [...].”<sup>237</sup>

Como pode ser observado nos fragmentos acima selecionados, se o Brasil era visto como de grande proveito para a conversão e para a instalação de uma missão justamente pela falta, pelo vazio, o Japão foi percebido da mesma maneira, mas por toda uma cultura e organização social que foram compreendidos como em um grau de civilidade muito além do dos outros povos com os quais até então haviam se deparado.

O conceito de *tabula rasa*, que exprime a noção da condição do homem enquanto “folha de papel em branco”, foi utilizado por Aristóteles para definir que a consciência humana não é orgânica, natural e espontânea. Na época moderna essa mesma noção foi reforçada pelo entendimento de que o conhecimento do homem seria atingido a partir da experiência empírica, ideias que embebiavam o pensamento jesuítico. *Grosso modo*, ao seguir para a evangelização dos povos não europeus, os missionários jesuítas se basearam largamente na noção de que estavam a lidar com um “papel em branco”, o qual poderia ser livremente “preenchido” como bem lhes parecesse. De fato não se reconhecia os elementos nativos como constituidores de uma cultura, religião ou mesmo de conhecimento. Nóbrega partiu desse princípio ao descrever o indígena do Brasil:

“Hé gente que nenhum conhecimento tem de Deus, nem idolos, fazem tudo quanto lhe dizem. Trabalhamos de saber a língua delles e nisto ho P. Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as Aldeas como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingoa, e i-los doctrinando pouco a pouco. Trabalhey por tirar em sua lingoa as orações e algumas practicas de] N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que [nem vocabulos tem].”<sup>238</sup>

---

237 CE, f. 9.

238 Nóbrega, “Ao P. Simão Rodrigues, Lisboa Baía [10? de Abril] 1549”, 1955, p. 2.

Por sua vez, no Japão, Francisco Xavier foi confrontado com a imprecisão desse modelo, tendo em consideração que as características da população japonesa causavam genuína admiração, podendo ser equiparadas ao que se encontrava no continente europeu. Esse tipo de reação não havia sido experienciada antes da fundação da missão do Japão. Essa resposta se deveu muito particularmente ao modo como os japoneses foram percebidos, o que acabou por gerar não apenas uma forma particular da ação jesuítica, como também de uma cristandade.<sup>239</sup> Como foi descrito pelo padre:

“He gente de muitas cortesias hús com outros: prezãose muito das armas, & confiam muito nellas [...] He gente não sofre injurias nenhúas, nem palauras ditas com desprezo. A géte que não he fidalga tem muito acatamento aos fidalgos: & todos os fidalgos se prezão muito de servir ao senhor da terra, & sam mui sogeitos a elle: isto me parece que fazé, por lhes parecer que fazendo o contrairo perdem de sua honra, mais que polo castigo q do senhor receberião, se o contrario fizessem.”<sup>240</sup>

Nesse fragmento Francisco Xavier demonstrou o quanto a sociedade japonesa era dada às cortesias e à honra, o que, por sinal, despertava a sua admiração. Justamente por essas características, Xavier afirmou que os japoneses não aceitavam qualquer tipo de comportamento inoportuno ou ofensivo, tampouco palavras dessa natureza. Diante dessa constatação, o padre logo percebeu o quanto seria determinante que os missionários aprendessem apropriadamente a língua do Japão, bem como que tivessem o devido cuidado com a sua postura pessoal, necessariamente respeitando os códigos locais.

Apesar dessas diferenças, o fato é que a leitura que os padres acabaram por fazer dos outros povos estava condicionada pela imagem que eles alimentavam sobre si mesmos. Amarras que por sua vez limitavam, condicionavam e vinculavam as diferenças daquilo que compreendiam sobre o “outro”. Ao tempo em que o “outro” deixa de ser uma categoria clara e homogênea, se mostrou natural que a própria visão que nutriam sobre si também passasse por alguma reflexão.

---

239 Costa, 1998, p. 64.

240 “Outra do padre me[st]er Frãncisco de Iapam, e[sc]rita em Cangóxima aos irmãos do Collegio de S. Paulo de Goa, no anno de 1549. a 5. De Nouébro,” CE, f. 9v.

O comportamento inicial dos missionários foi a associação das outras gentes às categorias até então conhecidas. Assim, o outro podia ser o gentio / pagão, diferente, mas passível de ser convertido, ou o inimigo / oposto, que correspondia à figura do mouro, já que nesse “[...] espelho religioso, o Mesmo é pensado enquanto categoria cristão, sendo o Outro civilizacional o não ou anticristão [...]”.<sup>241</sup> Nessa dinâmica, a religião acabou por se tornar por excelência a categoria de tradução das outras populações. Essa tradução acabava por implicar a definição de semelhanças e diferenças em relação ao mesmo, ao europeu, que se reforçava no uso da categoria “nós da Europa”.

O “Nós da Europa” foi uma expressão que se multiplicou nos relatos, relatórios e cartas que passaram a chegar do Oriente. Acabava por ser uma autoafirmação frente às culturas milenares com as quais se deparavam, e com as quais precisavam se firmar dentro da sua singularidade. O que quer dizer que, de certa maneira, a consciência europeia nasce no Oriente<sup>242</sup> - ou ao menos uma primeira consciência europeia, dentro desse quadro de escala mundial que se desenhava. Frente às outras realidades, houve outras consciências do europeu enquanto parte de um grupo vincadamente distinto? Em um mundo que cada vez se mostrava mais diverso, é compreensível que essa seja uma questão afirmativa.

Nesse sentido, Nóbrega acabou por relacionar o “outro” com o qual se deparou, o indígena do Brasil, com a figura do pagão de Tomás de Aquino, o qual poderia ser alcançado pela pregação da palavra - ao tempo em que aqueles que eram considerados hereges deveriam ser combatidos.<sup>243</sup> Essa visão acabava por ir de encontro com o propósito da salvação, sendo o indígena um pagão passível de conversão.

Compreendendo os costumes nativos como sendo primitivos, ainda distantes do ideal civilizacional, os padres tiveram que se preocupar primeiro em aproximá-los a uma conduta mais apropriada à cristandade, afastando-os de alguns hábitos completamente destoantes do mundo europeu-cristão. Dessa forma, Manuel da Nóbrega escrevia em 1549 ao padre Simão Rodrigues, então em Lisboa:

---

241 Barreto, 1998, p. 100.

242 Buescu, 1992, p. 147.

243 Pereira, José Delfim dos Santos, “Escrita Performática, Alteridade e Experiência em Manuel da Nóbrega”, In *Revista Ars Historica*, no.13, Jul/Dez 2016, p. 7.

“Parece-nos que não podemos deixar de dar a roupa que trouxemos a estes que querem ser christãos, repartindo-lh’a até ficarmos todos eguaes com elles, ao menos por não escandalisar aos meus Irmãos de Coimbra, si souberem que por falta de algumas ceroulas deixa uma alma de ser christã e conhecer a seu Creador e Senhor e dar-lhe gloria [...]”<sup>244</sup>

Ou seja, o corpo nu do indígena não condizia com o ambiente religioso. Afinal, o corpo é algo a ser velado, algo pelo qual sentir vergonha. Para que os indígenas não deixassem de poder frequentar os seus espaços, e tampouco participar da prática religiosa, Nóbrega requisitava que da Europa fossem enviadas algumas roupas. Em seu pedido, o padre exaltou outras duas questões. Uma delas era a possibilidade de tornar o indígena mais parecido aos europeus a partir do uso da vestimenta apropriada, superando-se de certa forma um estágio inferior do seu estilo de vida. Por outro lado, explicitou que essa preocupação se dava em grande parte pela fiscalização dos membros da Companhia em Portugal, que certamente ficariam escandalizados caso fosse permitido que os indígenas permanecessem sem as vestes apropriadas.

Do lado oposto, o contato com o “civil” da Ásia fez com que os missionários jesuítas se confrontassem com o seu próprio comportamento. O encontro de fato causou fortes mudanças na imagem daquilo que compreendiam como “civil”, já que a sua concepção ainda era baseada no modelo do mundo clássico, condizente à concepção de humanidade sustentada e promovida pelo pensamento renascentista - muito distante dessas outras civilizações.<sup>245</sup>

Além disso, o relacionamento que pretendiam manter, baseado na acomodação cultural, não requeria apenas certa tolerância e aceitação da cultura do “outro”. Ele exigia a criação de códigos e símbolos próprios, que fizessem sentido à interação entre determinados indivíduos, em lugares e em um tempo específicos. Afinal, não se tratava de um encontro de mão única. Justamente por isso, diante de populações distintas, a experiência com a evangelização também foi particular.

“Ao produzir quadros de interpretação e classificação de pessoas e coisas o poder simbólico produz, concomitantemente, realidades sociológicas. Para que se torne

---

244 Nóbrega, “Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo, Bahia, 1549”, 1931, p. 74.

245 Agnolin, 2009, p. 205.



convincente e verossímil, todo sentido depende de um acordo sobre o sentido dos signos, e, portanto, ele é necessariamente intersubjetivo.”<sup>246</sup>

A comunicação entre os grupos envolvidos, o estabelecimento das regras e dos ajustamentos, só poderia se dar a partir da efetiva interação, o que necessariamente implicava a convivência, a experiência e o real contato.<sup>247</sup> Os missionários faziam parte do mesmo grupo religioso, possuindo igualmente uma origem comum - mesmo com a variação de nacionalidades, se tratava de uma origem comum -, entretanto, ainda eram antes de mais nada indivíduos distintos, que lidavam com outros indivíduos, também estes com trajetórias particulares dentro do seu próprio grupo e contexto.

Com isso em consideração, no campo, em ambos os casos, identificamos que não apenas havia missionários que, mesmo diante de um ambiente mais restritivo e ortodoxo, seguiram pessoalmente uma postura inovadora, no sentido de tentar formas de ação e inserção que quebravam com muitos dos velhos paradigmas, como, por outro lado, houve quem mantivesse uma posição mais conservadora, mesmo existindo uma profusão das novas tendências de trabalho, muito voltadas para a adaptação e à tolerância cultural. Em cada região, a partir das possibilidades que se apresentavam, da população com a qual lidavam, dos interesses despertados e dos indivíduos envolvidos, a evangelização acabou por seguir um rumo particular.

Nesse sentido, no Japão se pôde gradualmente tornar a missão cada vez mais japonesa, contando com a admissão de japoneses no seio da Igreja local e igualmente adaptando a prática ao modo da terra. Por sua vez, no Brasil, os padres que defendiam o trabalho junto ao público indígena, e que demonstravam uma postura de maior tolerância a sua cultura, tiveram que gradualmente se afastar da comunidade portuguesa estabelecida no território, bem como dos religiosos mais conservadores, direcionando-se cada vez mais ao interior - distanciando-se dos principais centros urbanos.

Ou seja, as primeiras experiências com a acomodação tiveram como cenário o Japão e o Brasil em meados da década de 50 do século XVI.<sup>248</sup> Contudo, essa experiência tomou um direcionamento e despertou preocupações muito distintas em

---

246 Montero, 2006, p. 25.

247 Montero, 2006, p. 26.

248 Curvelo, 2008, p. 112.

cada caso, tanto pela forma como a população nativa acabou por ser percebida como pela posição daqueles envolvidos no lançamento da missão.

O nativo do Brasil foi visto como possível de ser convertido, mesmo assim em um estágio de humanidade aquém do ideal. O problema no seu caso eram as lacunas, vistas como muitas e profundas. Como no caso da inexistência, do ponto de vista dos missionários jesuítas, de uma religião, e a inconstância, que, mesmo que se considerasse possível a sua evolução enquanto cristandade, tornava a sua manutenção na vida cristã uma preocupação constante. Nesse sentido, por mais que o indígena pudesse ser doutrinado e receber alguma instrução, a ponto de ser de fato convertido, compreendia-se que as suas lacunas, a falta de conhecimento que possuía, apenas “[...] a constância na vida cristã poderia preencher. Nóbrega aproxima o nativo como homem, mas o afasta ao demonstrá-lo como débil de percepção no concernente ao sobrenatural.”<sup>249</sup> Segundo o relato do padre:

“Têm mui poucos vocabulos para lhes poder bem declarar nossa Fé. Mas, contudo, damos-lh’as a entender o melhor que podemos, e algumas cousas lhes declaramos por rodeios. Estão mui apegados com as cousas sensuaes. Muitas vezes me perguntam si Deus tem cabeça e corpo e mulher, e si come e de que se véste e outras cousas semelhantes.”<sup>250</sup>

Como podemos verificar a partir da descrição de Nóbrega, os missionários no Brasil encontraram muita dificuldade para comunicar aos indígenas a doutrina e as concepções do catolicismo. Essa dificuldade se deu tanto por conta do vocabulário muito restrito na língua nativa, já que não haviam muitos termos que se ajustassem às categorias do cristianismo, bem como à forma de apreensão que possuíam em relação às questões da religião, que eram muito distantes do universo autóctone. Diante desses obstáculos, a tradução do mundo indígena pela grade da religião acabou por dar espaço à redução, seleção, simplificação e adaptação da doutrina cristã, para que pudesse por eles ser alcançada.<sup>251</sup>

---

249 Pereira, 2016, p. 10.

250 Nóbrega, “Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra, 1549”, 1931, p. 101.

251 Montero, 2006, p. 14.

Afinal, “[...] a atividade missionária foi, por excelência, uma atividade de classificação e de comparação das diferenças de modo a localiza-las em quadros universais.”<sup>252</sup> O uso da comparação civilizacional foi, assim, uma ferramenta corrente, pela qual se confrontavam não apenas os elementos religiosos e linguísticos (ponto chave da missão fora da Europa), como igualmente características culturais e de comportamento cotidiano.<sup>253</sup> Os quais, ao serem analisados, acabavam por colocar determinada população em um grau maior ou menor de civilidade. Se tratava da constante busca por analogias que possibilitassem portas de entrada para a conversão.

O uso da analogia era uma ferramenta extremamente oportuna no que concerne ao processo de encontro de culturas, tendo em vista que permitia que fossem reduzidas diferenças consideradas discrepantes e desconfortáveis, ou até mesmo que sufocassem ou eliminassem características consideradas como “anomalias” - como no caso do canibalismo. Isso para que, afinal, se tornasse possível o estabelecimento de similitudes entre si, “[...] reflecting an ‘opening towards a new concept, the concept of the *universal model*’.”<sup>254</sup>

Entre esse grupo de europeus havia uma característica muito peculiar, pois todos, mesmo sendo provenientes de países diferentes, respondiam à esfera de autoridade da Coroa Portuguesa. Por exemplo, a missão japonesa foi fundada por três jesuítas hispânicos que, sob autoridade do Padroado Português do Oriente, sempre trabalharam em prol dos interesses portugueses na região.

Essa proeminência portuguesa sobre a atividade jesuítica pode ser sentida, por exemplo, nas questões de ordem linguística. Mesmo que boa parte dos missionários fosse de origem castelhana e italiana, o português era a língua corrente entre os jesuítas no Oriente. Francisco Xavier chegou a escrever que nem todos deveriam falar português - no Japão, por exemplo, a língua da missão veio a ser o próprio idioma japonês -, mas sim todos os missionários, mesmo antes de serem enviados à Ásia.<sup>255</sup>

No que diz respeito à interação e ao diálogo mantidos entre os missionários jesuítas e as comunidades indígenas não interessa apenas compreender o papel desempenhado pela Ordem, tampouco exclusivamente o grupo que formavam e as culturas com as quais lidavam. O interesse está exatamente no quadro social e simbólico

---

252 Montero, 2006, p. 10.

253 Barreto, 1998, p. 102.

254 Pinheiro, 2009, p. 45.

255 Agnolin, 2009, p. 222.

gerado a partir do relacionamento que se passou a manter. O contato foi inevitavelmente particular em cada caso, por mais que houvesse muita relação entre si, consoante os fatores, agentes envolvidos e o momento vivido, os quais inevitavelmente marcaram o passo da missão. Esse esforço de generalização, implicado por essas mesmas relações, pode em certo sentido ser caracterizado como um espaço de mediação cultural.<sup>256</sup>

Aqueles que participam desse primeiro esforço missionário contavam com um referencial e uma formação comuns, sendo baseados nos fundamentos teológicos, jurídicos e filosóficos próprios à religiosidade cristã latina, e mais precisamente à Companhia de Jesus. Assim, a construção da imagem sobre o “outro” acabava por estar embebida nesse mesmo referencial, a qual, diante do desconhecimento inicial, acabou por ser mostrar falha e insuficiente.

Como foi dito, aquilo com que se deparavam nos outros territórios veio a diretamente afetar essa imagem, a qual veio a mudar e se adaptar ao longo do tempo, a partir da experiência que foi sendo acumulada. De todo modo, os parâmetros europeus nunca deixaram de ser perseguidos e desejados, sendo que se pretendia que a nova cristandade se aproximasse cada vez mais à europeia (original).

No caso do Brasil, pretendia-se que o indígena se enquadrasse na vida cristã a todo custo, sendo que não era reconhecido o valor de sua cultura. Dessa maneira, não se pretendia mantê-la, muito antes tolerá-la temporariamente até que fosse superada.

“[...] muito se admiram de como sabemos ler e escrever e têm grande inveja e vontade de aprender e desejam ser christãos como nós outros. Mas sómente o impede o muito que custa tirar-lhes os maus costumes delles, e nisso está hoje toda a fadiga nossa.”<sup>257</sup>

Como se pode notar nesse trecho de uma carta escrita por Nóbrega ainda no ano de 1549, o padre afirmava que grande parte do esforço missionário no Brasil se voltava a controlar certos comportamentos indígenas. A manutenção de alguns costumes e práticas, segundo o padre, impedia que eles se tornassem genuinamente cristãos - por mais que o intencionassem. Diante disso, a política dos aldeamentos também veio a

---

256 Montero, 2006, p. 23.

257 Nóbrega, “Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra, 1549”, 1931, p. 92.

servir a que os padres tivessem maior controle sobre o seu comportamento cotidiano, buscando mantê-los sob certas práticas, ao mesmo tempo em que os afastariam de outras consideradas prejudiciais.

Por sua vez, no Japão a doutrina se adaptava à cultura local (considerada como “alta”), pois os missionários não consideravam ser possível criar uma cristandade japonesa desligada de alguns dos seus valores e costumes.

“Todos os trabalhos que com elles se tomão sam bem empregados, e assi viuio em muita esperança, que vossa santa caridade mandará de lá santas pessoas para Iapão, porque antre todas as terras descubertas, destas pares, só a gente de Iapam está para se nella perpetuar a Christandade: Bem que isto há de ser com grandissimos trabalhos.”<sup>258</sup>

Do Japão, também em 1549, Francisco Xavier informava que, apesar do muito trabalho que possuíam, e que teriam, aquela seria a única gente que estaria apta para efetivamente se formar uma cristandade.

Culturalmente falando, o Japão, por mais diferente que fosse, não era de todo destoante ou inteligível aos olhos europeus. Entretanto, no que diz respeito à religião, os conceitos essenciais do cristianismo eram a ele muito estranhos. Há que se levar em conta que o contato com os europeus se deu apenas poucos anos antes da chegada dos missionários jesuítas, e que, até aquele momento, não teria havido qualquer tipo de propagação da religião cristã, tampouco dos elementos culturais europeus - não houve uma permanência no território após a sua descoberta, em 1543, apenas com a fundação da missão jesuíta, em 1549. A esse respeito, escreveu Xavier:

“Por maneira que cá em terras estranhas, donde Deos não he conhecido, faznos elle tanta merce, que as criaturas nos esforço, & ajudão a não nos descuidar de por toda nossa fé, esperança, & confiança em sua diuina bondade, por carecerem elles de todo amor de Deos, & piedade Christã.”<sup>259</sup>

---

258 CE, f. 22v.

259 “Outra do padre mester Frâncisco de Iapam, escrita em Cangóxima aos irmãos do Collegio de S. Paulo de Goa, no anno de 1549. a 5. De Nouébro.”, CE, f. 13.

Os primeiros missionários acabaram, assim, por não ter nenhuma base para iniciar o trabalho em território japonês. Não contavam com grande conhecimento da língua e tampouco sobre a cultura local, apesar de estarem a ser instruídos antes mesmo da sua chegada ao Japão. A ignorância a qual ainda estavam atados alimentou grandes lacunas, como a insuficiência de vocabulário para que pudessem eficientemente pregar aos japoneses. De todo modo, apesar dessa distância, havia categorias do universo japonês que de alguma maneira se relacionavam às europeias. Situação que no caso do Brasil era muito distinta, sendo que os missionários não apenas lidavam com um léxico muito reduzido para exprimir os conceitos da doutrina, bem como que os elementos da religião eram completamente díspares e estranhos ao mundo indígena. Diante da dificuldade de utilizar as línguas autóctones, com o tempo surgiram versões dos termos da religião adaptados à fonética nativa, bem como novas palavras.

Eram duas realidades completamente dessemelhantes, o que fatalmente condicionou o caminho seguido pela missionação em cada região. No Brasil havia uma estrutura prévia para além da própria missão, bem como certo conhecimento e atividade no território - inclusive religiosa. No entanto, a população era vista como muito aquém do estágio civilizacional necessário para formar propriamente uma cristandade. No Japão, por outro lado, não havia nenhum tipo de ferramenta para além das próprias forças, mas a 'gente' era vista como a mais "alta" que havia, por isso mesmo ideal para a composição da cristandade que se pretendia. De todo modo, é curioso identificarmos que a apreciação dos missionários nas duas missões foi de alguma maneira correspondente, mesmo que praticamente de maneira oposta.<sup>260</sup>

“Ca não estranhão agora fazeremse Christãos, & como grande parte delles sabem ler, e escreuer, asinha aprendem as orações: prazera a Deos nosso Sñor darnos lingoa, para lhes poder falar de cousas de Deos, porque então faremos muito fruito com a sua ajuda, graça e fauor. Agora somos antre elles como húas estatuas: porque falão & praticão de nos muitas cousas, e nosoutros por não entender a lingoa nos calamos. E agora nos cumpre ser como meninos em aprender a lingoa: & prouesse a Deos que em a verdadeira simplicidade, & pureza de animo os imitassemos, forçandonos a tomar meos, e despormonos a ser como elles, assi

---

260 Cf. Boscariol, Mariana, "Da menoridade do outro e do portarem-se como meninos: cartas das missões jesuítas no Brasil e no Japão do ano de 1549", In *Revista Oriente*, no. 24, Lisboa, 2016, pp. 92-103.

acerca de do aprender a lingoa, como acerca de mostrar simplicidade dos meninos que carecem de malicia.”<sup>261</sup>

Por haver uma cultura escrita, e tendo o trabalho desde o princípio se voltado à uma elite local que maioritariamente dominava essa mesma cultura, os missionários defenderam que essa era uma importante ferramenta para que se pudesse ensinar a doutrina. Todavia, diante de regras muito complexas de polidez, que exigiam que os padres aprendessem a forma apropriada de se portar, eles se viram petrificados entre os japoneses pela falta de conhecimento da língua. Por isso mesmo, na constatação de que deveria haver um grande esforço e dedicação no aprendizado dos costumes e do idioma japonês, Xavier escreveu que os padres deveriam se dispor como meninos a aprender, para que pudessem genuinamente absorver o modo e o jeito da terra. Isto é, na limitação do seu conhecimento, os missionários acabavam por se ver entre os japoneses como crianças, a terem que aprender os princípios básicos da comunicação e do comportamento.

Por sua vez, a visão que os missionários tinham de si frente ao nativo do Brasil foi substancialmente diferente, já que "Poucas lettras bastariam aqui, porque tudo é papel branco, e não ha que fazer outra cousa, sinão escrever á vontade as virtudes mais necessarias a ter zelo em que seja conhecido o Creador destas suas creaturas [...].”<sup>262</sup> Vendo o índio na condição de papel em branco, Nóbrega compreendia que ele estava em um estágio de menoridade social e mental. Enquanto menores, deveriam ser guiados, a fim de alcançarem propriamente a sua humanidade. Como foi escrito por Nóbrega:

“Trabalhamos de saber a lingua delles e nisto o padre Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as aldeias, como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com elles a lingua e il-os doutrinando pouco a pouco. Trabalhei por tirar em sua lingua as orações e algumas praticas de Nosso Senhor e não posso achar lingua que m’o saiba dizer, porque são elles tão brutos que nem vocabulos têm [...].”<sup>263</sup>

---

261 CE, f. 12v.

262 Nóbrega, “Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra, 1549”, 1931, p. 94.

263 Nóbrega, "Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo, Bahia, 1549", 1931, p. 73.

Nesse fragmento aparecem três questões determinantes para a missionação no território: o aprendizado da língua do Brasil, que foi apenas alcançada por poucos missionários, e para qual fim foi posteriormente formulada a "língua geral";<sup>264</sup> a opção por viver junto aos índios, política que com o tempo ganhou cada vez mais força entre os missionários; e o esforço sobre a consistência e persistência da evangelização, já que, como os indígenas primeiro precisavam alcançar certo estágio de civilidade (aos olhos jesuítas), o que dependeria da constância na vida e nos princípios cristãos, deveriam ser doutrinados 'pouco a pouco'.

Como foi escrito por Alcir Pécora,<sup>265</sup> o primeiro esforço dos missionários no Brasil, sob a liderança de Nóbrega, se voltou para a *via amorosa*, partindo-se do contato e da pregação pacífica; do exemplo dos próprios missionários na vida cristã; da pregação sistemática entre os índios adultos; do ensino do português e da doutrina às crianças; do aprendizado das línguas indígenas, e por conseguinte da tradução de textos para a catequese; a realização de cerimônias e celebrações adaptadas ao modo nativo, para que tivesse maior apelo; a separação entre aqueles que haviam sido batizados, trazidos à vida cristã, daqueles que dela se mantinham afastados - principalmente para tentar controlar um eventual retorno aos antigos costumes; e o castigo dos convertidos que, entretanto, burlavam aquilo que era esperado deles enquanto cristãos. Como foi manifestado por Nóbrega:

“[...] Espero em Nosso Senhor fazer-se fructo, posto que a gente da terra vive em peccado mortal, e não ha nenhum que deixe de ter muitas negras das quaes estão cheios de filhos e é grande mal. Nenhum delles se vem confessar; ainda queira Nosso Senhor que o façam depois. O Irmão Vicente Rijo ensina a doutrina aos menos cada dia e tambem tem eschola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os Indios desta terra, os quaes têm grandes desejos de aprender e, perguntados si querem, mostram grandes desejos [...] na Fé até serem habeis para o baptismo. Todos estes que tratam connosco, dizem que querem ser como nós, sinão

---

264 Em meio à diversidade de línguas, os jesuítas partiram para a criação de um novo idioma, a ser utilizado por todo o território. A “Língua Geral”, ou “língua brasílica”, como ficou conhecida, se baseou no tupi, dialeto falado pelos tupinambás, povos indígenas que habitavam o litoral do Brasil. Uma das primeiras publicações sobre a Língua Geral foi feita pelo padre português Luís Figueira, sendo publicada em 1621, em Lisboa, sob o título “Arte da Língua Brasílica”.

265 1999, p. 57.



que não têm com que se cubram como nós, e este só inconveniente têm. Si ouvem tanger á missa, já acodem e quanto nos vêm fazer, tudo fazem, assentam-se de gíolhos, batem nos peitos, levantam as mãos ao Ceu e já um dos Principaes delles aprende a ler e toma lição cada dia com grande cuidado [...].”<sup>266</sup>

Nesse fragmento, Nóbrega deixou clara a preocupação que nutria em relação ao mau exemplo dado pela comunidade portuguesa, sendo que havia homens que há anos não se confessavam, agindo de uma maneira muito distanciada do comportamento ideal. Ou seja, os próprios portugueses, já cristãos, não viviam no Brasil a partir dos fundamentos da moral religiosa.<sup>267</sup> Assim, se já era difícil fazer com que os indígenas alcançassem aquilo que pregavam e se afastassem de alguns costumes e práticas, o quanto mais não o era a partir do mau exemplo que lhes era passado pelos outros europeus estabelecidos no território. A política dos aldeamentos também serviria a esse fim, já que, ao se afastarem das regiões em que havia uma maior concentração de portugueses, pretendia-se proteger os índios dessas más influências.

O padre também fez alusão ao ensino dos indígenas, já que o melhor caminho para a sua conversão parecia ser mantê-los próximos aos mandamentos da doutrina, até que estivessem verdadeiramente aptos para o batismo. Além disso, por mais que por um lado se reforçasse a intenção de deixá-los o quanto mais fosse possível iguais aos europeus - principalmente no que diz respeito às vestes, pois esse era um tópico que causava grandes inconvenientes no espaço religioso -, Nóbrega referiu a realização de algumas celebrações religiosas ao modo nativo, já que aos indígenas era permitido ficar sobre os joelhos e bater nos próprios peitos. Com essa constatação, o padre reconheceu:

“De maneira que os primeiros escandalos são por causa dos Christãos, e certo que, deixando os maus costumes que eram de seus avós, em muitas cousas fazem

---

266 Nóbrega, "Ao Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo, Bahia, 1549", 1931, p. 72.

267 Por mais que os missionários demonstrassem certa tolerância e abertura ao mundo nativo, não pretendiam genuinamente viver a partir dele. A eventual adaptação e flexibilização eram condicionais e controladas, sendo um meio para que posteriormente pudessem trazer os índios cada vez mais para o mundo cristão / europeu. Ao demonstrar a sua repreensão a esse respeito, o padre Manuel da Nóbrega escreveu a Simão Rodrigues no ano de 1553: "Nesta terra está um João Ramalho. É muito antigo nela e toda a sua vida e a dos seus filhos é conforme à dos índios e é uma petra scandalí para nós, porque a sua vida é principal estorvo para com a gentilidade que temos, por êle ser muito conhecido e muito aparentado com os indios. Têm muitas mulheres. Êle e seus filhos andam com irmãs e têm filhos delas, tanto o pai como os filhos. Vão à guerra com os indios e as suas festas são de indios e assim vivem andando nus como os mesmos indios". In Leite, Serafim (ed.), *Novas cartas jesuíticas - de Nóbrega a Vieira*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940. p. 46.

vantagem aos Christãos, porque melhor moralmente vivem, e guardam melhor a lei da natureza. Alguns destes escravos me apreço que seria bom juntalos e tornalos á sua terra e ficar lá um dos nossos para os ensinar, porque por aqui se ordenaria grande estada com todo este Gentio.”<sup>268</sup>

Ou seja, os "escandalos" dos portugueses eram um dos principais problemas para a evangelização na região, tendo em vista que por mais que o indígena fosse visto como em um estágio inferior de civilidade, demonstrariam um comportamento moralmente superior e guardariam melhor a lei da natureza do que eles. Afirmção que reforça a ideia de que o nativo do Brasil era em geral de natureza boa, podendo-se, desde que se despendesse de tempo e se trabalhasse com constância, alcançar a sua conversão.

Concomitantemente, mesmo que em ritmos muito diferentes, as notícias passavam a circular, tendo como principal destino as sedes da Companhia de Jesus na Europa, bem como o rei de Portugal. Por conseguinte, a partir da recepção dessas informações em território europeu, passou-se a divulgar as notícias para outras missões da rede que formava a campanha jesuítica dentro e fora do continente. Desse modo, logo em 1549, Nóbrega fez referência ao que se passava na Ásia.

"[...] (Juan de Azpicuelta Navarro) a todos nos leva vantagem, que parece Nosso Senhor ter feito especial graça á nação de Navarra, em acudir aos infieis como fazem Mestre Francisco nas outras Indias do Rei de Portugal e este Padre nas terras do Brasil: onde corre com tanto fervor de uma terra á outra, que parece abraçar os montes com o fogo da charidade."<sup>269</sup>

No trecho acima disposto encontramos alguns pontos que exprimem a existência de uma certa circulação entre as várias missões. O padre Navarro, como era chamado Juan de Azpicuelta, tendo feito parte do primeiro grupo de jesuítas a chegar no Brasil, logo se destacou entre os seus pares pelo aprendizado da língua local, habilidade que era fundamental no contexto da missionação - razão pela qual levava “a vantagem” a todos.

Sendo originário do Reino de Navarra, o padre era membro da família dos Azpilikueta, por conseguinte parente de Francisco Xavier, cuja mãe se chamava Maria

---

268 Nóbrega, “Para o Padre Mestre Simão, Bahia, 1549”, 1931, p. 81.

269 Nóbrega, “Ao Dr. Navarro, seu Mestre em Coimbra, 1549”, 1931, p. 93.

Azpilikueta Aznares. Por essa ligação consanguínea, Nóbrega clamou que aparentemente se tinha concedido grande graça ao Reino de Navarra, pois tanto Juan de Azpicuelta no Brasil como Xavier no Japão alcançaram destaque no que diz respeito à catequização dos nativos. Inclusivamente, já se exaltava até mesmo no Brasil o sucesso do padre Francisco Xavier "nas outras Índias do Rei de Portugal", vindo a se manter como exemplo a ser seguido.

“Aos 17 de janeiro de 1555 no Collº. Da Bahia da Provincia do Brazil foi a saudoza morte do P. João Aspícueta Navarro, parente de el Francisco Xavier, e verdadrº. Imitador de suas virtudes. Entrou na Compª em Coimbra já sacerdote, e alcançando a Missão do Brazil pouco depoes de acabar o Noviciado, trabalhou naquelle novo mundo com tão Apostolico zelo, q parecia outro Xavier nas missões do Oriente. O V. P. Jozé de Anchieta o louvava de fervorozo Missionario, q não se contentando com o grande fructo, q fazia nas Aldeas dos Indios, entrou pello sertão a pé mais de 200 legoas por serras, por mattos, e por brendas, tornando com grande numero de gentios convertidos à nossa santa fe [...].”<sup>270</sup>

Dando conta de que haviam sido recebidas notícias sobre os bons frutos obtidos na Índia, onde os jesuítas se faziam presentes desde 1542, Nóbrega escreveu que aquilo que se passava “nas outra Índias do Rei de Portugal” era um exemplo de sucesso, sendo uma referência a ser seguida e um estímulo para as dificuldades enfrentadas em outras partes. Afinal, a Companhia não buscava ter sucesso apenas em uma ou outra missão, tendo em vista que todas elas responderiam ao mesmo projeto missionológico e que, sendo partes do mesmo corpo, deveriam, o quanto mais fosse possível, estar em harmonia e equidade - objetivo que sempre se mostrou de difícil concretização.

*Do poder à religião, da religião ao poder*

---

270 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis. 13 – Menologio I [ian.-iun.] Menologio dos Varoes Ilustres da Compª. de JESV. Tom I, que comprehenda os mezes Janeiro, Gevereiro, Março, Abril, Maio, Junho. Pertence à Provª. Do Brazil. 9 17 de Janeiro.

Com a profusão de territórios sob interferência da Coroa Portuguesa - bem como com a diversificação das atividades a ela relacionadas, como o comércio e o trabalho religioso -, foram progressivamente dela sendo desmembrados braços administrativos que, recebendo a delegação de certo poder e autoridade por parte do Rei, eram incumbidos da gestão e comando de determinada região. São exemplos concretos dessa transmissão de parte do poder real a fundação do Estado da Índia, sediado em Goa, e do Governo-Geral no Brasil, concentrado em Salvador.

O Estado da Índia, sendo fruto da delegação de parte do poder real para a administração dos territórios sob atividade portuguesa no circuito asiático, era por excelência uma organização difusa, não concentrada e nem limitada a um único terreno e população. Por isso mesmo, era em essência maleável. Esses eram elementos fundamentais do tipo de governo que se pretendia, o qual teria necessariamente que lidar com sociedades e culturas muito diferentes, bem como com estruturas políticas e comerciais muito díspares entre si - o quanto mais em relação à Europa. No mais, em meio a sua dispersão, havia grande heterogeneidade entre as instituições que o formavam, bem como imprecisão nos seus limites, tanto físicos como jurídicos.<sup>271</sup> Realidade que inevitavelmente afetava o acompanhamento das regiões mais distantes.

Assim, o Estado da Índia, termo que ganhou corpo em meados do século XVI, dizia respeito ao conjunto de territórios, indivíduos, estabelecimentos e produtos sob a autoridade portuguesa no Oriente. Ou seja, não era um termo que designava uma zona geograficamente bem delimitada e fixada,<sup>272</sup> antes uma rota de grande circulação, marítima, cujos estabelecimentos se mantinham primordialmente junto à costa. A sua natureza se constituiu por meio de uma rede, que partia da comunicação e troca entre várias zonas. Tendo isso em conta, seria justamente a abertura à flexibilização o que permitiu que o império sobrevivesse em meio à diversidade e imprecisão dos seus limites.<sup>273</sup>

Muito distante daquilo do que se veio a investir no Brasil, na Ásia não foi a produção de uma cultura específica o que mais despertou interesse, mas sim a circulação e o intercâmbio de produtos e objetos. Esse tipo de atividade acabava por fugir do completo controle da Coroa, já que dependia primordialmente da iniciativa de

---

271 Flores, 1998, p. 16.

272 Thomaz, Luís Felipe, *De Ceuta a Timor*; Lisboa, Difel, 1994, p. 207.

273 Xavier, Angela Barreto, *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008, p. 68.

mercadores privados - o que tampouco justificava um maior empenho na fundação de outras estruturas administrativas.

Por quase um século essa foi uma zona de exclusividade portuguesa, sendo que o único território que fugia a essa regra era o das ilhas Filipinas, sob controle de Castela desde 1565. Reforçando o seu caráter disperso, que comportava a circulação de pessoas, de bens, bem como a manutenção de um sistema de comunicação (baseado na correspondência de cartas), essa rede por sua vez acabava por gerar uma profusão de outras redes.<sup>274</sup> Uma delas era justamente a rede missionária mantida pela Companhia de Jesus desde a Europa, indo do Brasil até ao Japão.

Ao estar em um ponto extremo desse circuito, a missão japonesa dependia da vinda esporádica de navios portugueses para se comunicar com os outros territórios, não podendo contar com outros mecanismos. Como foi escrito pelo padre Cosme de Torres, segundo superior da missão japonesa, ao se comunicar com o reitor do Colégio de Cochim, Melchior Nunes Barreto:

“[...] passou muitos trabalhos polo caminho, & lá, como verá V.R. nas cartas que nos escreueo, & se a V.R. não escreueo, he porque não soube que aqui auia nauio de Portugueses. Prazer a nosso Sñor que o anno que vem verá suas cartas, & nellas o muito fruto que naquella terra se faz em seruiço de Deos nosso Sñor.”<sup>275</sup>

Esse fragmento demonstra a dependência que os missionários acabavam por ter em relação ao trânsito dos navios portugueses, para que se pudesse dar informações sobre a missão e também ter notícias dos outros territórios.

Com isso se quer dizer que as interações e atividades despertadas no contexto asiático não se prendiam exclusivamente àquilo que era promovido sob incentivo e cuidado da Coroa. Desse modo, mesmo que o Estado da Índia respondesse diretamente aos interesses oficialmente assumidos, haviam muitos outros fatores e agentes envolvidos no processo expansionista do Índico ao Mar da China. Justamente por depender largamente da iniciativa de mercadores privados, nessa rota foram despertadas

---

274 Curvelo, 2008, p. 18.

275 CE, f. 69.

atividades “[...] que se desenvolveram à margem do Estado e mesmo, por vezes, contra o Estado.”<sup>276</sup>

Sendo uma região de difícil controle, muito afastada do Reino e caracterizada pela grande dispersão entre os estabelecimentos, foi em parte a ação dos religiosos o que possibilitou que algumas das barreiras fossem superadas, ou ao menos contidas.<sup>277</sup> Constatação que reforça a relação de grande proximidade que a Companhia de Jesus manteve com a Coroa Portuguesa nessa primeira fase da sua existência. A partir da missionação, pretendia-se que a cristianização dos povos nativos acabasse por propiciar uma certa diluição das diferenças entre os europeus e os indígenas, ao tempo em que se buscava torná-lo o quanto mais europeu possível - desde o comportamento até ao pensamento.<sup>278</sup>

O Japão, por sua vez, era a única área do continente asiático que estava à parte da influência político-militar do Estado da Índia, onde existia um grupo numeroso de religiosos. Circunstância que gerava situações peculiares para as quais era difícil encontrar uma solução que se enquadrasse nos padrões de conduta institucionalizados, previamente estabelecidos. Muitas das situações com as quais os missionários se depararam nunca haviam sido registradas, tendo em vista que a fiscalização vinda de fora do território era praticamente inexistente e o acompanhamento apenas era possível de ser feito de maneira circunscrita e distanciada.

Em uma zona em que não se contava com a existência de um aparelho administrativo da Coroa, e frente à insuficiência de recursos destinados à missão, logo foi despertada a necessidade de que se encontrassem alternativas de subsistência. A esse respeito, os jesuítas, enquanto único grupo a se estabelecer no arquipélago, tomaram medidas que frequentemente se encontravam em uma linha muito tênue daquilo que seria aceito no contexto europeu - linha que acabou por ser ultrapassada com certa frequência.

A partir da maior presença ou ausência do Estado, de um órgão oficial administrativo e controlador, os missionários jesuítas se tornavam mais ou menos envolvidos nos negócios, sejam os de natureza comercial ou de outra natureza. O trabalho das ordens religiosas cobriu praticamente todos os territórios de interesse

---

276 Thomaz, 1994, p. 207.

277 Xavier, 2008, p. 18.

278 Idem, p. 26.

português, e a ação da Companhia de Jesus foi a única a se fazer presente na amplitude máxima da sua atividade. Foi em grande parte por meio da trama do império que essas ordens se formavam dentro e fora da Europa. Por sua vez, os religiosos muitas vezes desempenhavam um papel de destaque junto às populações locais, já que conseguiam adentrar em algumas comunidades e alcançar algum real poder de influência.<sup>279</sup>

---

<sup>279</sup> Xavier, 2008, p. 59.

## Capítulo II - Das primeiras décadas de missão

### *Dos passos a serem dados*

Na Ásia os portugueses se depararam com um sistema comercial muito ativo e diverso, regido por governos mais ou menos estruturados que possuíam condições e meios suficientes para fazer frente à sua interferência. Essa não foi a mesma realidade encontrada em território americano - não apenas do lado português. Na América haviam se deparado com comunidades que não se inseriam na mesma lógica mercantil. A atividade econômica dos europeus na região se deu ostensivamente pelo uso da mão de obra escrava e forçada, com a produção de determinados tipos de cultura, controlada por um poder local de caráter senhorial e autoritário.<sup>280</sup>

Nesse sentido, a ação da Coroa Portuguesa na América se voltou à experiência colonial de exploração do território, e consequentemente de controle efetivo das terras - realidade também vivenciada do lado castelhano. Rapidamente se intensificou a necessidade de criar instituições que regessem essa zona, e que pudessem igualmente enquadrar (ou ao menos contemplar) as populações locais. Surgiram, então, organismos especificamente voltados para essas realidades, como foi o caso da designação e concessão das capitanias donatárias no Brasil.<sup>281</sup>

A missão jesuíta na América Portuguesa - território que até o momento não havia sido prioritário nem para a Coroa, nem para a Igreja e tampouco para a Companhia de Jesus – igualmente respondeu à demanda pela criação de instituições que servissem à administração das suas atividades no território. Desse modo, foi dada ordem para a elevação da Província do Brasil logo no ano de 1553, sendo que em 1551 já havia sido instituída a diocese de Salvador,<sup>282</sup> a deter jurisdição sobre todo o território brasileiro. Ao se emancipar da Província de Portugal, a região passava a ter outro peso para a Companhia, revertendo ao seu favor boa parte das rendas eclesiásticas de

---

280 Subrahmanyam, 1995, p. 154.

281 Thomaz, 1994, p. 216.

282 Foi Nóbrega quem solicitou ao rei de Portugal, D. João III, a criação da primeira diocese no Brasil. Em consequência desse pedido, D. Pero Fernandes Sardinha, primeiro bispo do Brasil, foi enviado a Salvador. Em 1558 convenceu o governador Mem de Sá a promulgar "leis de proteção aos índios", impedindo a sua escravização.



Portugal - posição então dividida com a missão do Japão, que até o momento se apresentava como a maior promessa para o futuro da Ordem fora da Europa.<sup>283</sup>

Estando presentes desde o Reino até aos limites geográficos da atividade da Coroa Portuguesa e do Padroado, os jesuítas acabaram por se fortalecer a partir da obediência irrestrita aos seus superiores, fluindo dentro da hierarquia sustentada pela Companhia. Apoiavam-se na disciplina rígida e de caráter militar, mas ao mesmo tempo valorizavam a inclinação pessoal dos seus membros, reconhecendo-os dentro da sua diversidade.

Compreensivelmente, quanto mais distantes dos principais centros administrativos, maior era a abertura para que os missionários lidassem com o universo particular com o qual se deparavam. Situação que pôde ser sentida profundamente no caso do Japão, território apartado dos outros colégios, e do Brasil, que, sendo território tão vasto, era impossível de ser completa e eficientemente controlado e vigiado.<sup>284</sup>

Nesse cenário, a aproximação dos missionários a uma certa elite foi indubitavelmente um dos fatores a ditar o caminho que a Companhia de Jesus viria a tomar, tanto dentro da Europa como em alguns dos territórios onde havia essa distinção.<sup>285</sup> No caso dos indígenas do Brasil, essa hierarquização social não foi constada. Portanto, tampouco fazia sentido a divisão do trabalho religioso em grupos mais ou menos privilegiados. Entretanto, atendiam e lidavam com a comunidade portuguesa estabelecida no território, que desviava muita da sua atenção. Como o padre Manuel da Nóbrega escreveu em 1553 ao padre Simão Rodrigues, então provincial de Portugal:<sup>286</sup>

“Se lá não parecer tão mal fazer casas entre a gentilidade, haja de Sua Alteza recado para não o impedir ao menos se formos à gentilidade contraria desta, onde

---

283 *Encontro de Culturas: oito séculos de missionação portuguesa*, Catálogo de Exposição, Mosteiro de S. Vicente de Fora, 1994, p. 51.

284 Entre os anos de 1572 e 1578, o rei D. Sebastião buscou aprimorar o sistema de Governo-Geral, realizando a divisão do mesmo em duas partes. Um ao norte, com capital na cidade de Salvador, e outro ao sul, com uma sede no Rio de Janeiro. Nesse tempo, os resultados pouco satisfatórios acabaram por promover a reunificação administrativa, com o retorno da sede a Salvador. No ano de 1621, um novo tipo de divisão foi organizado, com a criação do Estado do Brasil e do Estado do Maranhão.

285 Alden, 1996, p. 653.

286 "Ao P. Mestre Simão Rodrigues De S. Vicente, Dominga da Quinquagesima de 1553 [12 de Fevereiro]" In Leite, Serafim, *Cartas Jesuíticas - De Nóbrega à Vieira*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1940, p. 49.

os cristãos têm suas povoações para cessar alguns respeitos que cá me põem. Porque a estarmos encerrados nas Capitanias, teremos pouco que fazer, daqui adiante. E os pecados ganham maior força na terra e os clérigos do Brasil destroem tudo ainda que muito se fizesse e edificasse. Já cansamos de clamar, já os que nos haviam de ouvir dos cristãos nos ouviram; não nos fica mais que a gentilidade e se esta nos impede, não faremos nada. Os homens comumente não têm respeito senão ao seu proveito e próprio interesse e um pouco ao serviço de El-rei: e para Nosso Senhor não há respeito nenhum.”

Isto é, os interesses da comunidade portuguesa estabelecida no território, e de todas as instâncias a ela vinculadas, acabavam por limitar e dificultar a evangelização junto ao nativo - o principal interesse de Nóbrega e de outros missionários.

Por outro lado, em território japonês, por mais que no princípio se tenha direcionado a evangelização à população comum - Vilela havia descrito no ano de 1557 que "Começarão-se a fazer neste tẽpo muitos Christãos, especialmente gẽte pobre, & popular, porque os ricos estão atados ao mundo" -,<sup>287</sup> quem controlava o governo e as principais instituições eram famílias pertencentes a uma aristocracia local, e foi a esse grupo que os missionários jesuítas gradativamente voltaram o seu trabalho.

A partir dessas diferenças, transparece o fato de que a interação que se mostrou possível esteve completamente dependente da realidade política e cultural de determinado território, bem como dos agentes que estavam envolvidos nessa interação. Assim, o contato que se conseguiu estabelecer acabou por desdobrar em formas distintas de convívio e de organização da própria missão, moldando-se pela maior ou menor negociação do poder.<sup>288</sup>

Desse modo, os jesuítas em breve tempo vieram a trabalhar de cima para baixo. Ou seja, buscaram se relacionar com a elite local e seus principais líderes, tanto em outros continentes, como no caso do Japão, como no próprio contexto europeu.<sup>289</sup> Esse tipo de procedimento acabou por direcionar aquilo que seria feito e o investimento que seria dado às respectivas missões. Como foi escrito pelo padre Luis Fróis aos irmãos da Companhia de Jesus na Índia, no ano de 1564:

---

287 “Carta do padre Gaspar Vilela de Iapão para os padres e irmãos da Companhia de Iesu da India, & Europa, a 29. de Outubro de 1557. annos”, CE, f. 57v.

288 Xavier, 2008, p. 25.

289 Elison, 1988, p. 25.

“Grãdes bens tê mostrado a esperiencia a verêse seguidos da larga perseuerança, que ategora teue no Miáco, donde primeiro desprezado, & fauorecido, apedrejado, & por todas as vias perseguido, sem auer quê nelle quisesse por os olhos, com fazer de si o que era posiuel pera começar a manifestar a lei de deos naquella grãde cidade, agora dos senhores principaes, & ainda do mesmo rei, que he o supremo de todo o Iapão, he muito venerado, & querido, & folga de praticar cõ elle, & são feitos senhores mui nobres Christãos, & tem feitas sete igrejas doze, ou quinze legoas ao redor do Miáco, & ainda ontem me disse hum Christão honrado, que oje me parese tornara pera la, que em extremo desejauão os Christãos, que o padre teuesse la companheiro que o ajudasse, por que na mesma cidade do Miáco se acontecia por ser muito grãde, os Christãos que estão em húa parte, não poderem ir a outra onde o padre reside a ouuirem continuamête missa, & pregação, polo caminho ser longe, & elles desejarê gastar muita parte do dia se fosse posiuel em ouuirem do padre as cousas de sua saluação.”<sup>290</sup>

As possibilidades detectadas no Japão em parte foram muito maiores do que em outras missões, inclusive ao se comparar com outras experiências do continente asiático. Desde 1563, a rota comercial que ligava a China e o Japão pela Nau do trato se fortalecia como vantagem para que os jesuítas alcançassem o apoio de alguns dáimios. Nesse sentido, quando conseguiam o apoio de um importante líder, como foi o caso de Omura Sumitada (1533-1587), os missionários acabaram por automaticamente alcançar um maior espaço de atuação - do qual, por conseguinte, faziam larga propaganda.

Foi logo na segunda década de existência da missão japonesa que os jesuítas conseguiram a atenção e apoio de Sumitada, então um importante senhor da ilha de Kyushu, no sul do arquipélago - zona na qual os missionários mais expressivamente atuaram. A aproximação à Sumitada se deu por volta do ano de 1561, sendo que já em 1563 os padres conseguiram aquele que se consolidou como um verdadeiro trunfo para o futuro da missão: a sua conversão ao cristianismo. Após o batismo, Sumitada acabou por adotar o nome cristão de D. Bartolomeu.<sup>291</sup> Esse terá sido o passo fundamental para

---

290 “Carta do padre Luis Froes, que escreueo do Iapão do porto de Firândo, aos irmãos da companhia de IESV da India, a 3. De Outubro, de 1564.”, CE, f. 150v.

291 “Carta annua do Iapão do anno de 1583 pera o Reuerendo padre geral da companhia de Iesus escrita polo padre Luis Frões aos 2 de Ianeiro de 1584.”, CE, f. 89v.

a nova fase da missão japonesa, passando a haver grandes sucessos a serem divulgados. Sobre esse episódio, Fróis escreveu aos membros da Companhia na Europa, ainda no ano de 1563:

“A mi me foi dado o cuidado dos bautismos. Depois que os gentios entendião as cousas de Deos, no primeiro que foi dahi a quatro dias depois de nossa chegada, bautizei sesenta & tantos, & ordinariamête todos os dias auia bautismos de gente nobre, fidalgos, & Bonzos, & senhores de muitos vasalos, q dom Bertolameu senhor deste reino tinha induzidos a serem Chri|tãos. O que lhe dauamos acabado o bautismo [por elles muito o desejarem e pedirem] era húa cruz de calaim, pera trazerem ao pescoço, e húas contas pera rezarem, por que logo os mais delles tomauão por escrito a doutrina, pera a saberem de cor, & a ensinarem em suas casas.”<sup>292</sup>

Com a conversão de um importante líder, como foi o caso de Omura Sumitada, os missionários consideravam que por consequência alcançariam a população sob sua autoridade, já que ele poderia vir a induzir aqueles a residirem em suas terras a se tornarem cristãos. Essa situação pode ser observada no relacionamento mantido com outros daimios, tendo havido um número expressivo de batismos e conversões - até que ponto essas conversões foram verdadeiramente motivadas pela fé, é uma questão assaz complicada de se apurar. De todo modo, os missionários manifestavam que, antes do batismo, tratavam de que ‘os gentios’ fizessem bom entendimento da doutrina. Situação que também esteve sempre presente no caso brasileiro, onde os padres defendiam que os indígenas deveriam se aproximar aos poucos das coisas da fé, a fim de que pudessem gradativa e consistentemente alcançar a sua conversão.

Diante de importantes conquistas, consequentemente houve uma significativa abertura aos missionários. Com o tempo, tomando grandes proporções, esse espaço acabou por culminar inclusive na posterior doação de Nagasaki aos jesuítas, no ano de 1580 - local que a essa altura já era o ponto central da presença europeia no país,

---

“Nas terras de dom Betolameu (Shimo) vai a causa com grande feruor, assi nas igrejas, no cuidado do hospital, & na doutrina Christão, como em resgatar os escrauos das mãos dos corsarios, dos quaes ha muitos neste mar.”

292 “Carta do padre Luis Frois pera os irmãos de Europa: escrita em Iapão no reino de Vmbra, a 14 Nouembro, de 1563.”, CE, f. 131.

concentrando boa parte das rendas da missão. A partir das notícias que circulavam sobre os grandes feitos, os quais confirmavam a missão japonesa como uma grande promessa para o futuro da Companhia de Jesus, logo no ano a seguir, em 1581, as missões do Japão foram elevadas à posição de Vice-Província dentro da Assistência Portuguesa.<sup>293</sup>

Como anteriormente referido, no Extremo Oriente da Ásia os europeus se depararam com populações consideradas em um grau de civilidade semelhante ao europeu, tendo sido consideradas como gente da mais “alta” que havia - por vezes fazendo frente inclusive às sociedades europeias. Contudo, para além dos missionários, a presença de europeus no Japão se restringia a alguns navegadores e comerciantes, os quais apenas esporadicamente aportavam no território e reconhecidamente não possuíam bons modos ou trato para agir com o tipo de etiqueta e instrução que ali eram exigidos. Por sua vez, como foi descrito por Fróis em 1565:

“Por certo irmãos carissimos, q não sem grande impulso, & mouimêto do Espirito santo veo o padre mestre Francisco, que nosso Sñor tê em sua gloria, buscar com tanta sede nas vltimas partes do descuberto esta nação tão remota, & alhea de seu Criador, porque em sua policia, tratamento, & costumes, como o padre mestre Francisco dizia, fazem em muitas cousas tanta auantagem aos Espanhões, que se não pode dizer, & se os Portugeses que ca vem não tê ainda maior opinião de Iapão, he porq não vem, né conuersão mais que com mercadores, & gente pouco polida, que mora ao longo da costa, q comparada com a deste Reino do Miáco, he mais infima que a Beira, em respeito da Corte, & assi se chama ca no Miáco gête do Mato.”<sup>294</sup>

No relato de Luis Fróis aparece uma diferenciação muito vincada entre os japoneses que viviam na zona costeira, na qual os navios com os mercadores europeus aportavam, e aqueles da capital, que eram vistos como mais nobres e de melhor juízo. Fróis teve uma atuação particularmente importante nessa região, vindo a reforçar em seus relatos o quanto “a gente do Miáco” era diferenciada das demais. Nesse mesmo fragmento, para que aqueles que não conheciam o Japão pudessem compreender essa

---

293 Alden, 1996, p. 62.

294 “Doutra do padre Luis Fróis do Miáco, pera os irmãos da India a 27 de Abril, de 1565”, CE, f. 184v.

diferença, o padre fez referência ao contexto português, ao dizer que essa era uma gente mais baixa que a da Beira em relação à da Corte.

O contato com europeus não pertencentes à Companhia de Jesus ficava circunscrito a um pequeno território, restringindo-se à determinada população, e sendo apenas esporádico, não fixo, tendo em vista que permaneciam apenas temporariamente, e que a viagem era extremamente dificultosa. Sobre a demora na vinda dos navios, que acabava por ser o único contato dos japoneses, e também dos missionários jesuítas, com outros europeus, Gaspar Vilela havia escrito em 1557:

“Por esta causa procuramos de guardar algúa cousa pera no tempo de necessidade acodir aos Christãos pobres, aproueitandonos da prudencia de Ioseph, guardando de hú anno pera outro, posto que as despensas sejam mui differêtes, porque o que guardamos são folhas de rabios, & de alfâças secas ao sol. Fazemos isto, porque acerta não vir ca nauio de Portugueses por ser o mar trabalhoso, como algúas vezes aconteceo estarem cá os padres tres annos sem vir a esta terra Portugues.”<sup>295</sup>

Por seu lado, no Brasil os padres não se depararam com uma elite nativa que pudesse favorecer o trabalho missionário por meio de negociações e da troca de favorecimentos. Os jesuítas na América Portuguesa tiveram que lidar com a existência de diferentes tribos, tendo igualmente encontrado uma grande variedade de línguas. A inexistência de um poder centralizado, já que não respondiam a um único líder e tampouco se regiam a partir de uma lógica hierárquica condizente à europeia, tornava ainda mais difícil a conversão desses nativos, tendo em conta que os “brasis” não reconheciam um Deus único, nem a autoridade de uma liderança.<sup>296</sup> Dessa forma, os locais tampouco se organizavam em cidades ou centros urbanos aos moldes europeus, sendo que os estabelecimentos dessa natureza eram sumariamente portugueses - o que no resto da América, então sob intervenção dos castelhanos, se mostrou muito diferente.<sup>297</sup>

---

295 “Doutra do padre Luis Fróes do Miáco, pera os irmãos da Índia a 27 de Abril, de 1565.”, CE, f.184v.

296 Viveiros de Castro, 2002, p. 185.

297 No território sob autoridade castelhana se depararam com civilizações organizadas em grandes centros urbanos, como aqueles mantidos pelas populações Inca, Asteca e Maia. Eram sociedades que,

No contexto americano, os jesuítas, como foi mencionado, também conviviam com uma estrutura administrativa estabelecida pela Coroa, além de outras entidades ligadas aos europeus, tendo-se fundado e desenvolvido alguns centros urbanos em torno dessas mesmas atividades. Sede do Governo-Geral e também da Província do Brasil, “A Baía é cabeça e metrópole onde residem o Governador, Ouvidor geral, Provedor-mór, Tesoureiro e outros oficiais do Rei”,<sup>298</sup> e, por conseguinte, foi no entorno dela que se formou uma grande estrutura:

“Tem 46 engenhos de assucar com muitos canaviais do mesmo. A cidade não é mui grande, porque a maior parte da gente vive fóra em seus engenhos e fazendas: terá em toda sua comarca quasi 2.000 vizinhos de Portugueses, dos quais haverá 10 ou 12.000 pessoas, e para o serviço dos engenhos e mais fazendas tem até 3.000 escravos de Guiné e de índios cristãos da terra cerca de 8.000 entre escravos e livres. Os de Guiné e escravos da terra vivem na cidade e nos engenhos e fazendas de seus senhores, e os índios livres alguns em casas dos Portugueses e outros entre aldeias de que os nossos Padres têm cuidado e dali vão a servir os Portugueses, scilicet por seu estipêndio.”<sup>299</sup>

Já no Japão, onde não existia nenhuma presença europeia para além dos missionários jesuítas e da estadia esporádica de navegadores e comerciantes, vieram a ser explorados outros mecanismos de poder e distinção, como foi o caso da arquitetura.<sup>300</sup> Pela magnificência dos seus espaços, buscavam alguma distinção em meio a um cenário no qual indiscutivelmente se encontravam desfavorecidos. Afinal, a situação política do país, apesar da abertura inicial, não foi de todo favorável à disseminação e manutenção da missão.

Em meio a constantes conflitos e aos interesses em jogo, os missionários em território japonês acabavam por perder alguns dos espaços que a eles haviam sido

---

apesar de serem vistas como de natureza selvagem, possuíam algum grau de similitude ao tipo de organização europeia.

298 Anchieta, “Informação da Província do Brasil, para nosso padre, 1585” In *Cartas, Fragmentos e Sermões Históricos do Padre Joseph de Anchieta*, Cartas Jesuíticas III, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933, p. 409

299 Anchieta, “Informação da Província do Brasil, para nosso padre, 1585”, 1933, pp. 412-413.

300 Cf. Diniz, Sofia I. P. dos Santos, *A Arquitetura da Companhia de Jesus no Japão: A Criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII*. 2007. 156 f, Dissertação de mestrado em História apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 2007.

concedidos, considerando-se que o apoio de alguns senhores era oscilante. As forças locais estavam muito além do controle dos padres. Assim, eles sofriam com uma postura mais hostil e resistente.

Entretanto, há que se considerar que os impedimentos e as barreiras enfrentadas pela missão não eram apenas externos a ela. Também havia problemas internos que acabavam por barrar a missionação, principalmente no que diz respeito às dificuldades para que conseguissem rendas e um número suficiente de “obreiros”, bem como também à discordância sobre o trabalho a ser desenvolvido no campo.<sup>301</sup>

Em seu livro *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, no qual buscou abordar a empresa jesuíta dentro da esfera de autoridade portuguesa, Dauril Alden acabou por tratar da missão japonesa em um capítulo específico, intitulando-o “A World Apart”. Essa opção se deveu ao claro reconhecimento (o qual era feito pelos próprios missionários) de que aquele lugar e aquelas pessoas eram diferenciadas, distintas daquilo que já se conhecia, tendo exigido uma resposta ímpar da ação jesuítica.

Mesmo com as dificuldades enfrentadas em virtude do contexto político extremamente instável, as quais eram inerentes ao desconhecimento inicial e ao estranhamento apenas em parte contornável, havia muitos fatores que contribuía para que a missão do Japão fosse vista pelos jesuítas como um projeto promissor. Por exemplo, a constatação de que a população japonesa tinha um certo descrédito em relação às seitas budistas mostrou ser um fator favorável à missionação, tendo em consideração que, desde o princípio, os missionários jesuítas consideraram os monges budistas como seus principais rivais<sup>302</sup> - tendo inclusive vindo a assumir funções que eram por eles desempenhadas.

Para além disso, o tipo de comércio que se desenvolveu entre os mercadores europeus e as lideranças japonesas os deixou em uma posição privilegiada. Os jesuítas passaram a atuar diretamente como mediadores na transação de itens de extremo interesse e valor, principalmente provenientes da rota Macau-Japão, tendo-lhes sido cedido o porto de Macau logo em 1557, o qual veio a se tornar a grande base portuguesa

---

301 Elison, 1988, p. 54.

302 Desde 2012 o CHAM abrigou o projeto de investigação “*Interacções entre rivais. A missão cristã e as seitas budistas no Japão durante a presença portuguesa (c. 1549 - c.1647)*”, coordenado pela Professora Doutora Alexandra Curvelo, tendo sido concluído no ano de 2016.



no Extremo Oriente da Ásia. Por sinal, a Coroa havia estabelecido o monopólio sobre a viagem entre a China e o Japão já em 1550, pontuando o alargamento da sua influência no mar da China através do sistema das concessões.<sup>303</sup>

Não foi à toa que as principais missões se fixaram em zonas portuárias, onde os missionários tinham a seu favor o apelo do comércio e dos navios. Para além disso, ao contrário do que se passava na Índia, África e inclusive no Brasil, no Japão havia o predomínio de uma única língua, o que, apesar de ser em essência dispare das línguas vernáculas europeias, bem como do latim, era um grande facilitador para a evangelização junto à população local.<sup>304</sup> Como foi escrito pelo padre Gaspar Vilela aos padres do Convento de Avis, em Portugal, no ano de 1565:

“He este Reino de Iapão grande, no qual ha como disse acima, sesenta e seis Reinos. Sendo tantos como são he tudo húa lingoa sem se misturar outra algúa, o que he certo grãde sinal que todos estes Reinos virão ao gremio da santa madre igreja, & conhecerão seu Criador cedo. Quis o Senhor por sua misericordia q soubesse a sua lingoa, em que lhes prego continuamête, & lhe tenho tresladado muitos liuros da nossa lingoa na sua, e os padres que por outras partes estão fazem o mesmo em estes Reinos, e assi pouco & pouco vão crescendo em numero, e em vertude, do que se aproueitão por bondade do Senhor. Vindo estes Reinos todos ao conhecimento da lei de Deos se pode dizer, que são dos milhores Christãos que ha no mundo, por irem fundados sem mistura de algúa peçonha heretica, mas com os fundamentos da verdadeira lei, & elles de engenho & sutileza que tudo podem compreender.”<sup>305</sup>

Ou seja, os padres recorreriam a cópias manuscritas de livros na língua japonesa, considerando essa medida como a melhor ferramenta para a formação de uma cristandade - tomando-se especial cuidado com o conteúdo que seria divulgado, para que não corressem o risco de alimentar eventuais confusões e desentendimentos. De

---

303 Costa, 1998, p. 380.

304 Alden, 1996, p. 60.

“[...] por ser la gente tal y tan bien inclinada y sujeta a la razón y tener todos uma misma lengua, son después de hechos cristianos más fáciles de cultivar que todas las otras naciones [...]”. In Valignano, SCJ, p. 133.

305 CE, f. 197-f. 197v.

todo modo, sendo a gente vista como a melhor que havia no mundo, se previa, ao ser superada a barreira da comunicação, a promessa de grandes frutos.

### *Dos circuitos muito diferentes*

Ao se manter como a região de maior interesse aos olhos tanto da Coroa Portuguesa como da Companhia de Jesus, os feitos do Extremo Oriente da Ásia foram pronta e largamente difundidos e enaltecidos dentro da Europa, sendo também divulgados como motivação para outros territórios. Entretanto, é necessário ressaltar que, desde a chegada de Francisco Xavier à região, concomitantemente decorreu a atividade jesuítica na América, onde desempenharam um papel igualmente determinante.

No eixo atlântico o Brasil indiscutivelmente tomou protagonismo, tanto pela dimensão que a presença portuguesa veio a alcançar como pela própria missão promovida pelos jesuítas, tendo-se em pouco tempo vivido a profusão de missões dentro do território. A balança do interesse da Coroa e da Companhia no século XVI inicialmente pendia para a Ásia. Porém, desde meados desse século, esse cenário tendeu a se alterar, o que efetivamente se concretizou no século seguinte. Foi efetivamente a partir da instituição do Governo-Geral na América que o Império Português passou a se dividir entre esses dois grandes palcos, tendo em consideração que ambas as regiões despertavam muitos interesses e exigiam um grande investimento.

Daryl Alden sublinhou que “[...] five and a half months before Xavier stepped ashore in Kagoshima, the first members of his Order reached the New World and sailed into the Brazilian harbor of All Saints Bay [...]”, acontecimentos promovidos pela ação determinante do monarca D. João III. Como Manuel da Nóbrega veio a escrever ao então Geral Ignácio de Loyola, em 25 de março de 1555:

“[...] se a terra se povoar de boa gente, como esperamos que será, pois Nosso Senhor nela descobre metais como todos afirmam, e com o favor dos Príncipes,

assim de Portugal como de Castela. Também se podem ordenar casas grandes de moços dos gentios catecúmenos, onde se ensinem na doutrina e bons costumes; o modo e ordem destas coisas Nosso Senhor o mostrará e descobrirá a V. P. e com a informação que tiver desta terra, e da vontade dos Príncipes, principalmente dei Rei de Portugal, nos avisará do que devemos fazer e pretender.”<sup>306</sup>

Isto é, segundo o padre, o sucesso da missão dependeria em grande medida do apoio do rei de Portugal e de outros “príncipes”, os quais, a partir da informação que receberiam sobre aquelas terras, poderiam dar indicações sobre o que pretendiam que fosse promovido no território, inclusive no que diz respeito à evangelização.

Para Alden, na medida em que o Rei promoveu a efetiva administração do Brasil com a instituição de um governador designado pela Coroa (Governador-Geral), seguido por uma equipe de oficiais e pela fundação da missão jesuíta que os acompanhou, Salvador da Bahia “[...] would become for the crown and the Society the Brazilian equivalent of Goa [...]”<sup>307</sup> Com o correr do século XVI, Goa passou a se consolidar como uma cópia de Lisboa,<sup>308</sup> e, por sua vez, Salvador passou a desempenhar para a América Portuguesa o papel que Goa assumiu para o Oriente.

Essa afirmação tem um peso tremendo, exprimindo a característica fundamental do Império Português, sendo justamente a transferência e delegação de parte do poder real a alguns territórios de maior valor estratégico. Goa era a principal base da administração portuguesa na Ásia, tendo sob sua responsabilidade territórios dispersos ao longo do continente. Já na América, em uma zona de atuação que em pouco tempo veio a se alargar e tomar dimensões nunca vistas em um único território,<sup>309</sup> Salvador se tornou o grande polo administrativo, concentrando as grandes instituições, bem como boa parte do capital humano e financeiro destinados à região.

No multiplicar de experiências e diante da diversidade de territórios, a Europa deixava de ser a única referência possível. Outros lugares poderiam vir a se tornar um melhor modelo para aquilo que localmente se pretendia. Ao mesmo tempo, diante do

---

306 “A Santo Inácio de Loiola De S. Vicente, 25 de Março de 1555” In Leite, 1940, p. 57

307 Alden, 1996, p. 71.

308 Xavier, 2008, p. 39.

309 Até então a principal tendência era a permanência junto à região costeira, tendo-se alargado a missão no Brasil cada vez mais para o interior.

desejo de se manter um projeto único e coeso, se relativizava determinadas estratégias tomando em conta os diferentes casos. Nesse sentido, o Padre Diego Mirón (1516-1590),<sup>310</sup> então provincial de Portugal, escreveu ao padre Ignácio de Loyola em 14 de fevereiro de 1554:

“Y así le dimos [ao Rei] relación de todo, y quiso leer quasi todas las cartas que teníamos acá de Maestro Francisco para Maestro Simon, pidiéndoselo yo por me parecer que se edificaria y alegraria mucho in Domino. Y así fué, porque trata todas nuestras cosas como si fuesse de la mesma Compania. Díxome que hiziesse memoriales de todo lo que convenia tratar con el Rey, que él lo negociaria y despacharia con él, y así lo hizo con mucha voluntad; y con esta va un memorial de las cosas que por médio suyo se an provido este afio para la índia, para que también V. P. esté más informado por él de las cosas de aquellas partes. Aora le dí cuenta de las cosas dei Brasil y le mostré las cartas de Nóbrega: hase holgado mucho de ser informado de todo, y con la misma diligentia que despacho las cosas de la índia, entende agora despachar las dei Brasil. Con el primero, plaziendo a N. Señor, avisaré a V. P, dello. Está bien con que se haga un collegio de escuelas públicas en la índia y en el Brasil como tenemos aqui y en Évora, donde se remediase la ignorantia de aquellas partes en los clérigos con la lición de casos de conscientia, y en los demás con las liciones de grammática y latín. Creo que en la índia será cosa fácil, pareciendo a V. P., y en el Brasil, por raedio suyo, se podria negociar con el Rey. En todo nos escrivã V. P. lo que le pareciere más servicio de N. S.”<sup>311</sup>

Novamente aparece a figura do rei de Portugal como determinante para as decisões que seriam tomadas no que diz respeito às diversas missões sob sua autoridade. Interessava que se tratasse de todos os casos como partes do mesmo empreendimento, pois de fato faziam parte de um projeto comum assumido pela Companhia, desenvolvido dentro da Europa e estendido ao Brasil e ao Oriente - para muito além da

---

310 Diego Mirón nasceu em Valência, tendo estudado na Universidade de Paris. Ingressou na Companhia logo em 1541 e partiu a Portugal em 1542, onde se tornou o primeiro reitor do Colégio fundando em Coimbra. Atuou junto a Francisco de Borja em Roma (1550) quando este foi designado Geral. Tendo regressado em 1551 a Portugal, voltou a assumir a função de reitor do Colégio de Coimbra, vindo a substituir Simão Rodrigues como Provincial de Portugal no ano de 1552.

311 MB, II p. 25

Índia. Dessa forma, o provincial relatava que havia dado conta daquilo que estava a ser feito no Brasil a partir da correspondência enviada por Nóbrega.

Ao demonstrar o grande interesse despertado pelas cartas, Mirón expôs que o Rei passou a buscar implementar algumas medidas no Brasil que viessem a convergir ao que havia sido aplicado no território indiano - mesmo que as duas regiões fossem vistas de maneiras muito distintas, que se compreendesse que apresentariam obstáculos particulares. A esse respeito, o padre descreveu que o Rei havia decretado que se fizesse um colégio tanto na Índia como no Brasil seguindo-se os moldes do colégio de Évora. Enaltecendo, dessa maneira, o projeto que se pretendia comum desde o reino aos diversos territórios, não apenas pelas mãos e pelo interesse exclusivo da Companhia de Jesus.

No privilégio que ainda era dado ao Oriente, dentro da sua especificidade, o Japão se fortalecia como uma grande promessa para a campanha jesuítica fora da Europa, e uma experiência de grandes sucessos a serem divulgados. Inclusivamente, com o tempo, frente às demais, a missão fundada no Japão chegou a se tornar a mais prestigiada do Padroado Português do Oriente e um dos sustentáculos financeiros do Estado da Índia<sup>312</sup> - a rota Goa-Japão, tendo Macau como entreposto de suma importância, se consolidou como uma das rotas mais lucrativas da Coroa Portuguesa.

Por volta de 1560, mas mais contundentemente para o final do século, o Brasil passou a disputar a atenção que antes era amplamente destinada aos territórios sob autoridade do Estado da Índia.<sup>313</sup> Apesar dessa balança apenas ter realmente virado no século XVII, já na segunda metade do século XVI o número de missões, de casas e de colégios no Brasil cresceu consideravelmente, bem como aumentou a necessidade de um maior número de missionários.

A quantidade de jesuítas a servir no Brasil multiplicou no correr das décadas seguintes à fundação da missão, tendo chegado a triplicar até 1600 em relação à década de 1560.<sup>314</sup> Essa situação exigiu posteriormente uma maior atenção e investimento. Era preciso que se formasse um maior número de missionários, tendo em vista que os

---

312 Costa, 1998, p. 280.

313 Subrahmanyam, 1993, p. 161.

314 "The number of Jesuits serving in Brazil more than doubled between 1558 and 1568 and doubled again during the sixteen years. By 1600 nearly three times as many Jesuits were serving there as had been the case in the late 1560". Alden, 1996, p. 74.

territórios sob sua atuação haviam se proliferado, estando espalhados pela região, bem como que as atividades nas quais vieram a se envolver também se diversificaram.

### *A missão que tomava corpo*

Por mais que no Brasil houvesse uma estrutura governamental e administrativa que poderia apoiar a instalação e o desenvolvimento das missões, os missionários manifestavam muita dificuldade tanto para lidar com o público português estabelecido no território, como com o nativo da terra. Em relação aos portugueses se denunciava o comportamento condenável e repreensível. Todavia, aquilo que era visto como mau comportamento aos olhos europeus / cristãos não necessariamente era algo a ser estranhado pelos olhos nativos / não convertidos. Em relação ao indígena, considerava-se problemática a sua natureza pagã e instável, inconstante, no sentido de que correriam sempre o risco iminente de voltar aos hábitos anteriores, desviando-se dos mandamentos do cristianismo e da conduta que deles seria esperada enquanto cristãos - no caso de terem passado pela conversão.<sup>315</sup>

Em grande parte, foi a partir da reflexão sobre a inconstância do comportamento dessa população, vista como de essência selvagem, que se passou a investir na política dos aldeamentos. Por meio desses espaços, os quais se tornaram uma ferramenta fundamental do trabalho jesuíta no Brasil, pretendia-se afastar a população indígena da

---

315 “Com os Brasis, nossos antigos discípulos, que com tanto afã e trabalho andávamos criando, não temos conta alguma, e digo não temos, porque eles se não feito indispostos para todo bem, dispersando-se por diversas partes, onde não podem ser ensinados, e assim tornam-se todos aos costumes de seus pais; mas contudo não deixamos de visitá-los de quando em quando, trazendo-lhes á memória o batismo que não receberam e os mandamentos de Deus, e sempre se batizam alguns de seus filhos inocentes, que levam ao céu em sua inocência, e alguns dos grandes vêm algumas festas do ano á Igreja e a confessarem-se pela Quaresma e quando vão ás suas guerras;[...] não nos fica entre tantas consolações outro consolo senão tornarmos a Deus e pôr-lhe diante esta causa com orações, encomendando-a á sua Divina Magestade e piedade, e esta achamos que é a mais saudável pregação que podemos fazer, trabalhar em chorar nossos pecados e os seus, pedindo a Deus misericórdia, porque na verdade assim Portugueses como Brasis índios são peores seguindo os caminhos da carne e deixando os de Deus.” In Anchieta, “Ao Geral Diogo Lainez, de Piratininga, Março de 1562, Recebida em Lisboa a 20 de Setembro do dito ano”, 1933, p. 179.

comunidade europeia. Como escreveu Manuel da Nóbrega ao padre Simão Rodrigues em Lisboa:<sup>316</sup>

“E considerando a qualidade destes gentios, que é ter pouca constância, em deixar os costumes em que são criados, assentamos ir cem léguas daqui a fazer uma casa, e nela recolher os filhos dos gentios e fazer ajuntar muitos Índios em uma grande cidade, fazendo-os viver conforme a razão, o qual não fora muito difícil, pelo que da terra já havemos sabido e vemos por experiência [...]”

Caso fossem vigiados constantemente, seria, ao menos em teoria, mais fácil que se mantivessem nos preceitos da doutrina e, assim, pudessem evoluir na fé e na vida cristã.

“[...] o gentio do país era exasperadamente difícil de converter. Não que fosse feito de matéria refratária e intratável; ao contrário, ávido de novas formas, mostrava-se entretanto incapaz de se deixar impressionar indelevelmente por elas. Gente receptiva a qualquer figura mas impossível de configurar, os índios eram - para usarmos um símile menos europeu que a estátua de murta - como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes.”<sup>317</sup>

Na prática, os missionários identificavam uma grande diferença entre a conversão e o batismo. Nesse sentido, tanto no Brasil como no Japão, ressaltavam que antes que os nativos fossem batizados deveriam efetivamente receber a devida instrução, ao ponto de estarem familiarizados com os preceitos da doutrina. O maior cuidado e esforço na evangelização servia para que o batismo se desse pela real

---

316 Leite, “Ao P. Mestre Simão Rodrigues De S. Vicente, Dominga da Quinquagésima de 1553 [12 de Fevereiro]”, 1940 pp. 41-41.

317 Viveiros de Castro, 2002, p. 184-185.

conversão à fé, e, assim, se tentasse controlar os eventuais desvios e a regressão aos velhos hábitos.

Do mesmo modo, mesmo que se considerasse a população do Japão como a mais "alta" que havia, gente de muito engenho e polícia, os padres manifestavam a preocupação em primeiro devidamente instruir aqueles que pretendiam converter, para que não corressem o risco de que votassem ao estilo de vida anterior. Como foi descrito pelo padre Luis Fróis no ano de 1573 ao padre Francisco Cabral, também no Japão:

“[...] & posto que alguns, como digo mostram vontade de se fazerem Christãos a nenhum lho permitimos sem que muito de proposito se desponhão primeiro pera ouirem todas as pregações do catecismo polo perigo de tornarem atras, não fazendo primeiro perfeito entendimêto, que quanto as orações como se deliberão escreuendoas em sua letra em quatro ou cinco dias as sabê.”<sup>318</sup>

Sendo vistos como muito capazes e detentores de uma instrução superior, tendo em vista que possuíam inclusive um sistema de escrita próprio, os japoneses poderiam rapidamente vir a se tornar aptos para a vida segundo os preceitos da religião. Todavia, desde que se tomasse o devido cuidado, como em respeito ao seu afastamento de alguns maus hábitos e o conhecimento adequado do catecismo católico.

Por sua vez, no Brasil, ao não preexistir uma estrutura social e política correspondente àquilo que veio a ser implementado pelos portugueses, acabou por haver uma grande dificuldade em que os indígenas respondessem as suas esferas de autoridade. Nesse mesmo sentido, fazê-los perceber o que significava a figura e a palavra de Deus se mostrou tarefa extremamente custosa. Conseguir que ouvissem e compreendessem aquilo que diziam já era uma tarefa de grande dificuldade. Que viessem a criar certa sensibilidade para o que aquelas categorias e conceitos verdadeiramente significavam, que fossem tocados por elas, era um objetivo ainda mais

---

318 “Carta do padre Luis Fróis q[ue] escreueo do Miáco ao padre Francis[co] Cabral a vinte sete de Maio de 1573.”, CE, f.350.



árduo, tendo em vista que “O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma [...]”<sup>319</sup>

Indiferença que dizia respeito ao distanciamento que o universo social, simbólico e espiritual do indígena tinha em relação ao referencial europeu.<sup>320</sup> O cristianismo trazia noções completamente díspares e conflitantes com o mundo nativo. Desse modo, o direcionamento do trabalho religioso para a formação de aldeias, de comunidades (que chegaram aos milhares de membros) nas quais os padres poderiam supervisioná-los e acompanhá-los espiritualmente, também servia para que essa população vivesse e convivesse segundo os preceitos cristãos, todavia sem um completo distanciamento do seu próprio mundo - não sendo forçados a participar da comunidade europeia estabelecida no território.

No caso do Japão, os nativos tampouco tiveram que se distanciar do seu referencial, ainda mais por naquelas terras não se averiguar o estabelecimento de uma comunidade europeia. Muito pelo contrário, tendo em consideração que não foi necessário que se deslocassem do seu local de residência, e que a própria missão gradativamente se tornava genuinamente japonesa - sendo que boa parte do público e do próprio corpo da Igreja era formado por japoneses.

Inclusivamente, não havia entre os indígenas do Brasil a noção de salvação individual, tampouco de individualidade, já que ele vive em comunidade, se vê enquanto coletivo. Por sua vez, essas características eram vistas com bons olhos por alguns padres, que os percebiam como gente digna para a conversão.

A princípio, acompanhando a tendência exploratória do território, as aldeias foram criadas perto dos centros urbanos. Isso se deu não apenas pelas facilidades que tal proximidade apresentava, como igualmente pelo interesse em manter o trabalho junto à população europeia, a qual poderia servir de exemplo do mundo civilizado e católico - o que, diante do comportamento impróprio de muitos portugueses, acabou por se mostrar

---

319 Viveiros de Castro, 2002, p. 185.

320 “Nenhuma creatura adoram por Deus, somente os trovões cuidam que são Deus, mas nem por isso lhes fazem honra alguma, nem comumente têm idolos nem sortes, nem comunicação com o demonio, posto que têm medo dele, porque ás vezes os mata nos matos a pancadas, ou nos rios, e, porque lhes não faça mal, em alguns lugares medonhos e infamados disso, quando passam por eles, lhe deixam alguma flecha ou penas ou outra cousa como por oferta.” In Anchieta, “Informação do Brasil e de suas capitânias, 1584 - dos costumes dos brasis”, 1933, p. 331.

falho. Desse modo, com o tempo foi sendo criado um número cada vez maior de aldeias em direção ao interior.

Ao adentrar no território e se distanciar do litoral, conseqüentemente se afastavam dos núcleos ocupados pelos portugueses. Com esse distanciamento, acabou por crescer um certo desconforto e indisposição dentro da comunidade portuguesa, tendo em consideração que lá estariam fora do seu controle e poderiam se corromper com o mundo nativo.<sup>321</sup> Além do mais, a iniciativa de proteger os índios muitas vezes entrava em conflito direto com o interesse dos colonos, que não demonstravam especial apressa em manter o tipo de relacionamento que os padres buscavam com eles desenvolver.

Parte da população indígena (há que se considerar a diversidade de tribos) acabou por ser vista como dócil, de natureza quase infantil. O padre Manuel da Nóbrega, ao percebê-los dessa maneira, a princípio defendeu o uso da *via amorosa* para a catequização na região, o que significava o não uso da força e o privilégio de uma aproximação não agressiva - como anteriormente mencionado, a esse tempo era comum o emprego de força nas conversões, sendo considerado aparelho legítimo de atuação. O que quer dizer que os jesuítas acabaram por privilegiar, ao menos em discurso, a conversão interior, o que necessariamente exigia um real entendimento daquilo que pregavam pelo público nativo.

Essa aproximação partiu das pregações, do contato direto, da busca pela interação e convivência, do ensino - levando-se em conta que era uma cultura não letrada - e do aprendizado das línguas autóctones. Nóbrega via o nativo do Brasil em um estado *in natura*, de certa pureza - o referido estado de “papel em branco”. Aos seus olhos, o indígena não seria possuidor de uma crença conflitante com a cristã, sendo antes refém da ausência de crença e de conhecimento, condição que os enquadrava como pagãos, figura passível de ser convertida e de, assim, alcançar genuinamente a sua humanidade.

Em parte, isso significa que eles estariam em um “grau-zero”, em um ponto inicial do processo civilizador, e que esse estágio ainda embrionário possibilitaria a sua formação quase livre e total. Essa forma de apreciação do nativo acabava por exprimir a estratégia de catequização jesuítica “[...] que, renunciando à própria língua e a

---

321 Alden, 1996, p. 476.

personalidade do próprio missionário, pretendia aprender, antes, e ensinar, depois, a “lei da natureza”, no qual o selvagem ter-se-ia encontrado inserido [...].”<sup>322</sup>

Como anteriormente dito, passou a ser feita uma diferenciação muito clara entre as várias gentes do mundo. Se por um lado havia a “gente alta” do Extremo Oriente da Ásia, do outro lidavam com a gente “selvagem” do Brasil. De todo modo, os missionários jesuítas partilhavam preocupações comuns, sendo exemplo claro o investimento no aprendizado das línguas nativas, vital para a comunicação e conversão das várias populações.<sup>323</sup> Todavia, esse também era um fator de diferenciação dos povos e culturas, já que, se no Oriente havia uma tradição escrita e regras linguísticas complexas, os missionários compreendiam que pouco era preciso para o trato com os indígenas do Brasil.

“As letras em toda parte são mui necessárias e mais em umas partes que em outras: no Japão são mui necessárias porque é gente de melhor saber e sutil engenho e é necessário saber-lhe responder a suas sutis perguntas. Mas por aqui, para esta gente do Brasil, poucas letras bastam e quem nesta terra sabe a língua dela é aqui teólogo. E muitos padres que vêm de lá teólogos nos dizem que se pudessem ser, que dariam a metade de sua teologia pela língua e eu digo a V. P. que não darei minha língua por toda sua teologia [...].”<sup>324</sup>

No fragmento acima disposto, presente em uma carta escrita na Bahia no dia 16 de agosto de 1585, o Padre Manuel Viegas<sup>325</sup> escreveu ao Geral Cláudio Acquaviva sobre a importância de se saber a língua e as “letras” (os estudos), fazendo para tanto

---

322 Agnolin, 2001, p. 15.

323 “Os estudos literários eram necessários para lidar com pessoas de origem e de língua diversa e para pregar convenientemente, acrescentava ainda, mas sobretudo para saber comunicar com autoridade, como quem tem poder para se fazer entender junto de quem escuta, tornando claro e luminoso o seu próprio pensamento. Se aquelas qualidades eram para todos desejáveis, com muito maior razão o eram para filósofos e para teólogos. Só assim poderiam comunicar eficazmente com a sociedade daquele tempo, pois Inácio observava que aqueles que tinham uma formação mais escolástica e especulativa, embora fossem muito doutos, não tinham sucesso apostólico algum.” In Miranda, Margarida, “Humanismo Jesuítico e Identidade da Europa - Uma ‘comunidade pedagógica europeia’”, In *Hvmanitas*, vol.53, 2001, p. 95.

324 ARSI, Lus. 69, fl. 131v.

325 O padre Manuel Viegas, residente na capitania de São Vicente, escreveu ao Geral Aquaviva sobre os bons resultados da visita de Gouveia, que havia sido concluída em 1585. O padre acabava por demonstrar certo desinteresse no que diz respeito à missão junto aos indígenas, vindo a desqualificá-los frente aos demais.

uma clara distinção entre as regiões em que esse tipo de conhecimento seria mais ou menos necessário. Nesse sentido, no mesmo trecho são evocados os casos do Brasil e do Japão, porém de maneiras opostas. No Japão, segundo Viegas, esse conhecimento era muito necessário por serem os japoneses gente de "bom engenho", com um conhecimento notável e largamente dada à polidez. Por sinal, o esforço em aprender a língua japonesa dependeu de um grande investimento na elaboração de textos e gramáticas, tanto para o público português como para o japonês. Como havia sido descrito por Luis Fróis no ano de 1565:

“Por em Iapão ate agora não auer arte conforme a ordem que tem a latina por onde se padezia detrimento no aprender da lingoa, determinou o irmão João Fernandez (por então ter algú vagar, & desposição pera se ocupar nisso) de a fazer com suas conjugações preteritos, sintaxi, e mais regras necessarias cõ dous vocabularios por ordê do alfabeto hú que começa em Portugues, & outro na mesma lingoa. Gastou em compor isto seis ou sete meses, ate que pola bondade de Deos lhe deu fim, não perdendo nada das suas pregações & exercicios costumados, que foi húa das mais necessarias cousas que cá se auião mister, pera com a lingoa se poder fazer fruto nas almas.”<sup>326</sup>

Por outro lado, diante dos indígenas do Brasil, território do qual o padre Viegas se reportava, não seria necessário um conhecimento muito avançado, tendo em consideração que, seria muito mais interessante que os missionários a atuarem no território desenvolvessem as habilidades de comunicação na língua local do que se utilizassem de muitas "letras" - que ali não teriam efeito. Assim, pouco conhecimento bastava, pois naquelas terras quem soubesse a língua é quem teria maior vantagem. Mais uma vez o Japão aparece dentro do quadro da campanha missionária jesuíta como um exemplo a ser seguido, como um caso em que se detinha maior vantagem - ou ao menos uma relação privilegiada.

Se entre os japoneses os padres precisavam demonstrar todo o seu conhecimento, o qual inclusive acabava por ser uma "moeda de troca", fator a estimular o interesse dos japoneses, no Brasil essas mesmas "letras" não fariam grande diferença,

---

326 CE, f. 146v.

mas sim a disposição, as virtudes e o conhecimento da língua, a fim de que pudessem efetivamente abordar os nativos.

Nesse exemplo temos a comunicação de um padre particularmente reticente em relação à população nativa, não demonstrando especial apreço pela gente do Brasil, em comunicação direta com o Superior Geral da Companhia de Jesus em Roma, a fazer referência direta à missão do Japão, então a ser colocada como exemplo positivo no que concerne ao público a ser cristianizado. Ou seja, é um claro exemplo da circulação das notícias, da propaganda e divulgação dos feitos de uma missão à outra, estando a sede em Roma como intermediária. Nesse fluxo, outras experiências eram consideradas como exemplo a ser seguido, ou como ponto de referência daquilo que se pôde desenvolver pela missão.

Para lidar com realidades tão destoantes, ainda sem contar com um conhecimento muito aprofundado, ou mesmo com suficiente suporte, os padres passaram a pessoalmente assumir decisões sobre aquilo que deveria ser feito localmente. Nesse sentido, para além da sua formação religiosa também tinha peso a sua bagagem pessoal. Por exemplo, na Europa, o padre Manuel da Nóbrega teve a sua formação voltada para o direito canônico, o que em parte acabou por ressoar nos seus relatos e na sua postura dentro da missão fundada no Brasil.

Ou seja, a experiência de vida anterior ao seu ingresso no projeto missionário extraeuropeu acabou por marcar o seu pensamento. Era, dessa maneira, uma inspiração para os passos que viria a seguir, mesmo que a sua formação à partida não contemplasse ou dissesse respeito àquilo que encontraria na América - o que também é válido para aqueles que se destinaram ao Oriente e à África. Por outro lado, com o tempo, a vivência, o contato com o mundo nativo e o desenvolvimento da missão, acabaram por igualmente transformar os missionários. Esse foi mesmo um processo dependente de ambas as partes, uma via de mão dupla, em que a construção de sentido e de símbolos condizia necessariamente à interação estabelecida e aos grupos e indivíduos envolvidos. Entretanto, justamente por ser um processo dependente da postura individual daqueles que dele fizeram parte, não foram todos os padres que demonstraram real abertura ao novo mundo com o qual passavam a interagir.

### *Das muitas gentes desse processo: a escravidão*

Posteriormente, no Brasil, ao caldeirão já complexo formado pela população portuguesa estabelecida no território e pelos indígenas da terra, se somou outro elemento que igualmente condicionou o trabalho a ser desenvolvido pelos religiosos: o tráfico e o ostensivo uso da mão de obra escrava-africana. O Brasil em poucas décadas se tornou o maior consumidor do comércio de escravos promovido pela Coroa Portuguesa a partir dos seus estabelecimentos em território africano. O que, com a intensificação da produção de cana-de-açúcar e o aumento do número de engenhos, acabou por drasticamente se acentuar, tomando uma proporção nunca antes vista dentro da Assistência Portuguesa.<sup>327</sup>

Se em um primeiro momento não foram manifestados maiores constrangimentos, ou mesmo grande resistência à posse de alguns escravos, o número crescente de cativos de posseção jesuíta dentro da Assistência começou a despertar forte preocupação, bem como desentendimentos entre alguns membros da Ordem.<sup>328</sup> Entretanto, em um primeiro momento não houve de fato qualquer tipo de reserva na aquisição de escravos. Como foi escrito pelo padre Manuel da Nóbrega desde São Vicente, no Brasil, no ano de 1561:

“Tambien me dexo mandado aora partiendose para la Baya, que yo no mercasse esclauos, ni aun para trabajar em las obras del collegio, que el dexaua mandado, q se hiziesse, mas que se alquilassem, que es cosa muy costosa, y requiere mucha renda, y no ay cosa desas manera, q baste: Tiene tambien el Padre por grande incõueniente, tener muchos esclauos, los quales aunque sean todos casados, multiplicaran tanto, q sera cosa vergõçosa para religiosos razon no me cõcluye mucho, porq como um hombre cego los tiene a cargo, sin nosotros entender com ellos, por mas incõueniente tengo, tener dos otros necesarios para el servitio dela

---

327 Alden, 1996, p. 517.

328 “In the early 1590s Pero Rodrigues, a Visitor to both Brazil and Angola, consulted leading Jesuits in both colonies concerning precisely that question. He reported Acquaviva that since slaves in Angola were considered as much media of exchange as were gold and silver in Europe or sugar in Brazil, it would not be a scandal for the Jesuits to engage in the trade.” In Alden, 1996, p. 544.

casa, de q la casa tenga cuidado, que tener muchos mas, sin nosotros entender com ellos porque todos cõfessamos, no se poder viuir sin algunos, q busquen la leña y agua, y hagan cada dia el pan q se come, y otros seruitios, que no es possible poderse hazer por los hermanos, macime siendo tan pocos, q seria necessario dexar los cofessiones, y todo lo demas.”<sup>329</sup>

Aparentemente, boa parte dos missionários a atuarem no contexto brasileiro, incluindo-se o fundador da missão, acabaram por absorver em certa medida a ordem colonial. Dessa maneira, a aceitação do uso de escravos para a realização de alguns serviços foi sendo naturalizada, mesmo que não deixasse de causar desconforto e estranhamento entre os missionários que passavam a se juntar à missão, bem como entre aqueles que recebiam às notícias desde fora do território.

Não partilhando da visão de Nóbrega, Luís da Grã (1523-1609),<sup>330</sup> seu colega e sucessor no cargo de provincial do Brasil - posição que assumiu no ano de 1560 -, manifestou fortes preocupações quanto à propriedade de escravos pela Companhia. Ambos apelaram a esse respeito a Diego Laínez, então Superior Geral da Ordem, sendo que Nóbrega insistia que os missionários não poderiam ali viver sem serem servidos pelo trabalho de alguns escravos, para que se garantisse alguns serviços e certa estrutura à missão.<sup>331</sup>

Há que se levar em consideração que ainda havia o uso de mão de obra escrava indígena. Por sinal, o padre Luís da Grã, assim como Nóbrega, veio a destinar boa parte dos seus esforços para essa população, buscando amenizar a sua exploração pelos

---

329 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis 15 I-II 117 Cópia dum capitulo de húa carta q ho P<sup>e</sup> manóel da nobrega escreueo de São Vicente do brasil ao P<sup>e</sup> fr<sup>co</sup> anrriques a 12 de Junho de 1561.117v.

330 Luis da Grã foi Reitor do Colégio de Coimbra, tendo viajado ao Brasil acompanhado pelo segundo Governador-Geral, Duarte da Costa, que desempenhou a função de 1553 até 1558: "Na éra de 1553 veiu o segundo governador dom Duarte da Costa (364). No seu tempo se levantaram algumas aldeias dos índios, ás quais deu guerra e tornou a pacificar e em seu tempo se começaram de edificar egrejas entre os índios e se deu princípio mais de propósito á conversão." In Anchieta, "Informação do Brasil e de suas capitanias - 1584", 1933, p. 303.

"Esperamos agora a chegada do Padre Luiz da Grã, para que se delibere com o seu conselho o que se deva finalmente fazer, e se enviem ao mesmo tempo alguns dos Irmãos àquelas nações, contanto que sobejem, pois tanta falta sentimos deles que, de todos os que acima mencionei, apenas um sabe a língua latina; como, pois, bastará para acudir-se a tal e tanto trabalho?" In Anchieta, "Quadrimeste de Maio a Setembro de 1554, de Piratininga", 1933, p. 49.

331 Alden, 1996, p. 507.

portugueses. Como foi descrito pelo padre José de Anchieta no quadrimestre de setembro até dezembro de 1556:

“Assim que insistimos com os contínuos sermões aqui e em outros lugares ao redor; agora é ido o Padre Luiz da Grã ao mar a ensinar os escravos de Portugueses e pregar aos senhores, aonde sem cessar os ensina, colhendo muito fruto de confissões, e admoestações, maximè dos escravos com os quais principalmente entende, aos quais quasi todos traz á confissão, ensinando-lhes os rudimentos da fé de que carecem [...].”<sup>332</sup>

Assim, por mais que Nóbrega pessoalmente demonstrasse uma posição tolerante e de apreço pelos nativos da terra, não expressou a mesma reação com a população negra-africana que veio a ser trazida sob o regime da escravidão. Como o padre escreveu em 1557 ao então Provincial de Portugal, Miguel Torres:<sup>333</sup>

“De S. Vicente escrevi, conformando-me como Padre Luiz da Grã, que nos parecia não se haver de aceitar de El-Rei terras nem escravos para grangearia; agora, conformando-me com o que de lá escrevem, e com o parecer dos Padres daqui, digo que se aceite tudo até palhas; e digo que se Sua Alteza nos quisesse mandar dar uma boa dada de terras, onde ainda não for dada com alguns escravos de Guiné, que façam mantimentos para esta casa, e criem criações, e assim para andarem num barco, pescando e buscando o necessário, seria muito acertado, e seria a mais certa maneira de mantimentos desta casa. Escravos da terra não nos parece bem tê-los por alguns inconvenientes.”

No contexto japonês essa nunca foi de fato uma questão a demandar muita atenção ou preocupação. A missão cada vez mais assumia a sua face japonesa, e os serviços de

---

332 Anchieta, 1933, p. 97.

333 Leite, "Ao P. Miguel de Torres, Provincial de Portugal, Da Baía, 2 de Setembro de 1557", 1940, p. 67.



manutenção dos espaços jesuítas eram assegurados por japoneses, principalmente pelos *dôjuku*.<sup>334</sup>

Esses assistentes já desempenhavam esse tipo de atividade nos templos budistas, sendo que entre os jesuítas também passaram a servir propriamente na pregação.

Há que se ressaltar que a escravização de indígenas era uma prática anterior à chegada dos jesuítas, e continuou a ser verificada no território. Foi em grande parte a partir da pressão feita pelos missionários que a Coroa passou a emitir proibições à escravidão de índios. Todavia, fazia-se uma distinção entre as tribos indígenas que eram 'aliadas' (índios mansos) e aquelas que eram hostis (índios bravos), divisão que acabou por dar margem a que se continuasse a permitir a escravidão de índios cativos de guerra, por "guerra justa".<sup>335</sup>

Mesmo que Laínez tenha aprovado o pedido de Nóbrega nos termos em que ele havia colocado a questão, não deixou de expressar que possuía particular esperança de que os escravos pudessem ser apenas alugados, em vez de possuídos. Apesar de ter concedido a aprovação sobre a posse de um número reduzido de escravos, seus sucessores, Borgia, Mercuriano e Acquaviva, mostraram-se muito mais reticentes ao assunto.<sup>336</sup>

Entretanto, frente às dificuldades na comunicação e, consequentemente, na efetiva fiscalização e controle sobre a missionação, nem todas as diretivas do Superior Geral eram completamente respeitadas. Se essa situação se passava dentro do próprio Reino, o quanto mais não era agravada nos territórios ultramarinos, onde as lideranças estabelecidas localmente defendiam que não havia alternativa à escravidão. Desse modo, mesmo que em Roma houvesse uma rejeição a determinadas medidas a serem tomadas nas missões não europeias, como no caso do uso de mão de obra escrava no Brasil, muitas vezes os missionários optaram por contrariar a proibição e dar continuidade àquela prática. Isto é, tendo sido absorvida a lógica do domínio colonial no Brasil, e, por conseguinte, naturalizada a escravidão negra-africana, alguns padres insistiram em recorrer a esse tipo de serviço.

---

334 A escrita do termo nas fontes jesuíticas podia variar, sendo que há referências aos *doxuku*, *doyukus*, *dojukus* ou *dógicos*, sendo as duas últimas as mais comuns. Em japonês, *dôjuku* significa convivente ou algo como companheiro de alojamento.

335 Cf. Monteiro, John Manuel, *Os Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas origens de São Paulo, no séc.XVI*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

336 Alden, 1996, p. 508.

De todo modo, a escravidão não era elemento exclusivo do Novo Mundo. Se fazia presente basicamente em todos os territórios, mesmo que respondendo a dinâmicas particulares e tomando formas completamente distintas. No caso do Brasil, a presença jesuíta se relacionou com o comércio de escravos ainda no século XVI, o qual vinha rapidamente a se tornar um dos negócios mais lucrativos da Coroa Portuguesa. Essa conjuntura acabou por marcar drasticamente a catequização, já que os missionários não apenas lidavam com a população indígena e com a comunidade portuguesa estabelecida no território, como também com a gradativa (e volumosa) vinda de escravos africanos - os quais por muito tempo não foram para isso contemplados. Como foi descrito pelo padre José de Anchieta em sua “Informação do Brasil e de suas Capitanias”, escrita no ano de 1584:<sup>337</sup>

“Na Baía, além da cidade, ha nove freguezias e alguns 40 engenhos a 4, 8 e 12 léguas por mar e por terra, cheios de Portugueses, índios da terra e Negros de Guiné, a que os Padres acodem com seus ministérios, porque, ainda que têm curas, não sabem a lingua da terra nem se matam muito por acudir aos de Guiné, nem são para poder pregar aos Portugueses. E isto além das aldeias dos índios, de que têm particular cuidado os nossos em que sempre residem.”

De fato, ainda não se havia desenvolvido uma estratégia para a conversão do grupo de escravos africanos, sendo que ainda não se reconhecia neles uma humanidade passível de evolução. A comunidade portuguesa então requeria boa parte do trabalho missionário. Contudo, apesar de terem de responder à essa diligência, a atenção e o interesse de alguns padres continuou a se voltar sobretudo aos índios, como era o caso de Nóbrega e de Anchieta. Mesmo que também houvesse um questionamento sobre a real possibilidade de conversão da população indígena, esses padres defendiam que eram eles a alma da empresa.<sup>338</sup> Dessa forma, havendo consistência e insistência no trabalho, os índios poderiam vir a evoluir enquanto cristandade.

---

337 Anchieta, 1933, p. 318.

338 Cf. Marcocci, Giuseppe, Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650), In *Tempo*, no. 30, 2011.

Por causa da escravização de indígenas, os missionários entraram em conflito com os colonos desde o princípio da missão. Como Nóbrega descreveu a Tomé de Sousa, antigo Governador do Brasil então a residir em Lisboa, no ano de 1559:

“Ho ajuntar dos Yndios, que o Governador faz pera se melhor poderem doutrinar, deu também muyta ocasião de escândalo a muytos que tinham yndios perto de suas fazendas, dos quais se ajudavão em seus serviços deixando-os viver em seus costumeis e morrer sem baptismo, nem aver quem lhes alembrasse a Jesu Christo N. Senhor. Outros, depois que virão o gentio, com estas cousas que se fizerão antre eles, domados e metidos no jugo e sujeição que nunca tiverão, cobiçarão ser repartidos pera seu serviço, como se fez nas Antilhas e Peru, e asy ho pedio ha Camara ao Governador.”<sup>339</sup>

Ou seja, não havia uma boa aceitação relativamente ao controle da escravização de indígenas, sendo que entre os colonos não imperava a preocupação com a sua conversão e a salvação de suas almas. Como foi escrito pelo padre José de Anchieta:

“Por aqui se vê que os maiores impedimentos nascem dos Portugueses, e o primeiro é não haver neles zelo da salvação dos índios, etiam naqueles quibus incumbit ex officio, antes os têm por selvagens, e, ao que mostram, lhes pesa de ouvir dizer que sabem eles alguma cousa da lei de Deus, e trabalham de persuadir que é assim; e com isto pouco se lhes dá aos senhores que têm escravos, que não ouçam missa, nem se confessem, e estejam amancebados. E, se o fazem, é pelos contínuos brados da Companhia, e logo se enxerga claro nos tementes a Deus que seus escravos vivem diferentemente pelo particular cuidado que têm deles. Os que nesta parte mais padecem são os pobres escravos e os mais índios livres que estão em poder dos Portugueses, que não podem ser muitas vezes doutrinados dos Padres, e assim o maior mal que se faz aos índios da doutrina, quando vão ajudar os Portugueses em suas fazendas, é que alguns lhes dão as escravas, para com isso os prender mais tempo. Outros não os proíbem, e desta maneira os que peor vivem são os que mais tratam com os Portugueses, ensinados de seu mau exemplo, e muitas vezes peor doutrina, em que os admoestam que não tenham dever com a

---

339 MB III, p. 92.

doutrina dos Padres; posto que destes não são senão alguns desalmados, mas os de mau exemplo e pouco zelo são muitos.”<sup>340</sup>

Anchieta manifestava que o problema enfrentado com a comunidade portuguesa não dizia respeito apenas a falta de interesse que demonstravam pela salvação dos indígenas. Também havia a restrição que acabavam por incutir aos seus escravos e o mau exemplo que acabavam por passar aos índios, tendo em vista que não participavam das missas e tampouco se confessavam de livre vontade.

Em concreto, foi apenas a partir dos anos de 1570 que ostensivamente começaram a chegar escravos africanos ao Brasil, rapidamente se tornando a mão de obra mais procurada.<sup>341</sup> Com a lucratividade do tráfico de escravos vindos da África, a proibição do uso de mão de obra escrava nativa foi mais fortemente sentida, assim como os olhos da Coroa e dos comerciantes portugueses cada vez mais passaram a se voltar para o Brasil.

Como foi salientado por Luis Felipe de Alencastro (2000), apenas se pode compreender a experiência colonial brasileira a partir da relação que prontamente se passou a manter com o tráfico de escravos mantido com a costa ocidental africana. Sendo um dos elementos do projeto colonial português, a campanha religiosa desenrolada no Brasil não podia estar de todo apartada dessas mesmas atividades. Entretanto, a maior ou menor proximidade à escravidão se deu largamente por iniciativa individual de alguns padres. Como referido, Manuel da Nóbrega não demonstrou o mesmo apreço que manifestava pelos indígenas em relação aos escravos africanos. Incontornavelmente a maior ou a menor presença do tráfico de escravos, africanos ou não, acabou por condicionar as interações socioculturais nos diversos territórios.

Essa se tratou de uma história partilhada, pois, ao serem peças fundamentais da mesma engrenagem, os diversos grupos envolvidos acabaram por estar dependentes um do outro. Ao investigar sobre essa matéria, Giuseppe Marcocci (2011), no artigo de sua autoria intitulado *Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada* Teorias e modelos de discriminação no império português (1450-1650), buscou se apoiar no conceito da História Conectada, definido por Sanjay Subrahmanyam, para

---

340 Anchieta, 1933, p. 334.

341 Marcocci, 2011, p. 47.

abordar a ligação existente entre os escravos ameríndios e africanos, tendo compreendido que as realidades desses dois grupos estavam intimamente relacionadas.

Na prática, a utilização de mão de obra escrava também esteve presente no Extremo Oriente da Ásia, mas acabou por respeitar uma lógica já pré-existente, e não por se configurar como atividade comercial a tomar protagonismo. De todo modo, o tráfico de escravos africanos era um dos elementos da rota que ligava Portugal à Ásia, até ao Extremo Oriente.<sup>342</sup> Nesse circuito, inclusive por não se ter configurado como atividade comercial mandatária, a escravização incluía igualmente os povos locais. Frente a escravos de diversas origens acabava por haver entre eles uma hierarquização, a partir da qual o escravo asiático era considerado superior ao escravo africano (em sua maioria cafres de moçambique).<sup>343</sup>

Sendo que a rejeição ao uso de mão de obra escrava não foi unânime entre os missionários jesuítas, quando alguns se mostraram abertamente preocupados com o tráfico a sua atenção se destinava maiormente ao Extremo Oriente da Ásia, não à África, à Índia ou ao Brasil. Essa situação reforça a ideia da hierarquização e da classificação das gentes e das culturas, já que em alguns territórios se permitia determinada postura e estratégia, e para outros a mesma medida não era efetivamente ponderada.

Os missionários não se opuseram contundentemente à existência da escravidão no continente asiático, não tendo vindo a condenar o tráfico de escravos no Japão até Toyotomi Hideyoshi promulgar o édito de expulsão de 1587.<sup>344</sup> Os jesuítas vieram a denunciá-lo por compreenderem que a persistência sobre o tráfico com o Japão e a China acabaria por ser um entrave para a conversão das duas regiões, tendo sido banido no Japão por volta do ano de 1600 e na China duas décadas depois.<sup>345</sup> Por sua vez, no caso do Brasil, bem como da América hispânica, não houve efetivamente uma campanha por parte dos jesuítas a fim de interromper o tráfico ou a própria escravidão, antes algumas manifestações individuais de descontentamento ou resistência.

Nomeadamente, no circuito asiático nunca se configurou propriamente uma rota de escravos, aos moldes do que se vivenciou no eixo atlântico. O que quer dizer que o

---

342 Alencastro, 2000, p. 30.

343 Cf. Thomaz, Luís Filipe F. R., "A escravatura em Malaca no século XVI", In *Studia*, no. 53, Lisboa, 1994, pp. 253-316.

344 Do qual se falará nos próximos capítulos.

345 Alden, 1996, p. 509.

comércio de escravos não foi uma de suas bases, não sendo ali verificada a existência de navios negreiros que especificamente serviam a esse fim. Dessa forma, o escravo era uma figura presente e reconhecível no cenário oriental, entretanto respondia à uma lógica muito distinta daquela vivida no contexto brasileiro. Além de aparentemente contarem com uma mobilidade social mais expressiva, tendo em vista que inclusive havia uma hierarquia entre os escravos oriundos de diferentes regiões, tampouco trabalhavam da forma que era exigida nos engenhos.

Na Índia era utilizado um número considerável de nativos de castas mais baixas como mão de obra escrava, mas também era comum a compra de cafres (*kaffirs*), não muçulmanos, vindos de Moçambique.<sup>346</sup> Essa população de cafres vindos de Moçambique, bem como de outros indivíduos do subcontinente indiano, acabava por circular na rota do Índico e do Mar da China, podendo ser identificada inclusive no Japão, como mostram alguns biombos *nanban*.<sup>347</sup>

Os navios que seguiam ao Japão desde Macau aportavam com tripulantes, mercadores, por vezes também religiosos, e escravos, os quais eram reunidos na costa oriental da África ou mesmo em território indiano. Com isso se quer dizer que a tripulação, apesar de ser predominantemente formada por europeus, não excluía elementos não europeus, principalmente africanos, guzerates, chineses e malaios - havendo uma hierarquia entre eles, que os concedia melhor ou pior posição frente aos europeus.<sup>348</sup>

Os navios traziam a bordo, assim, não apenas produtos estranhos, mas igualmente indivíduos de outras zonas com as quais até então os japoneses não haviam entrado em contato. Se o europeu era em si fisionicamente curioso e intrigante aos

---

346 Idem, p. 514.

347 No que diz respeito ao registro documental desse encontro, estamos em grande medida limitados à ótica jesuítica, já que são as missivas e tratados destes que sobreviveram ao longo do tempo e, principalmente, à posterior perseguição em território japonês - que destruiu boa parte do que fazia referência aos ocidentais e, mais especificamente, ao cristianismo. No entanto, para o caso japonês nos deparamos com uma fonte visual extremamente representativa desse momento, não apenas pelo conteúdo registrado, mas igualmente por ter sido confeccionada por japoneses e para um público local: os denominados biombos *nanban*. Neles os europeus aparecem como inspiração, como objeto das representações, e não como responsáveis diretos pela sua produção. Nesses biombos, levando em conta que foram retratados a partir de uma visão japonesa, um dos temas centrais e que parece imensamente representativo dessa interação é o registro de escravos negros. Em Lisboa há um par de biombos *nanban* no Museu Nacional de Arte Antiga (MNAA), representando a chegada do *Kurofune*, o descarregamento das mercadorias e o cortejo da tripulação. Os exemplares mais antigos do MNAA são considerados de autoria de Kano Domi (1568–1600).

348 Curvelo, 2008, p. 102.

olhos nipônicos, qual não era o estranhamento causado por aqueles vindos do sudoeste asiático e, principalmente, pelos negros africanos. Indivíduos de pele mais branca não lhes eram por completo estranhos, sendo que os *Ainu*, os habitantes da ilha mais ao norte do arquipélago, Hokaidô, o eram. Inclusivamente, os padres comumente se refiram aos “japões” no geral como sendo “gente branca e de razão”. Por outro lado, a pele negra era uma característica que gerou desde o princípio muita curiosidade.<sup>349</sup>

Em meio a profusão de gentes, e com a circulação das informações de outras partes, podemos constatar algumas situações curiosas. Por exemplo, em um carta escrita pelo padre Gaspar Vilela desde o Japão aos padres e irmãos da Companhia na Índia e na Europa, no dia 29 de Outubro de 1557, o padre referia que “Temnos pola mais abominauel gente q há no mundo: de maneira que quando falão cõnosco, nos falão como a negros, atirandonos, e injuriandonos com palauras torpes.”<sup>350</sup> Ou seja, ao descrever o mau tratamento que recebiam por parte de alguns japoneses, Vilela dizia que agiam com eles como a negros, o que corresponde ao claro reconhecimento de como a população africana era tratada por eles próprios.

Por sua vez, em outra carta, sobre as “cousas de Iapão”, remetida aos padres do Convento de Avis, escrita em Goa no ano de 1571, Vilela fez referência à gente do Brasil:

“Afora esta larga terra de Iapão estão dous reinos, hum chamado Yezu, que he centro e cincoenta legoas de Iapão a este reino de trauesa de mar, a lingoa, & gente he outra, são todos muito cabeludos, as molheres dizem ter barba de dous dedos, he gente baça a modo dos brazis, não os vi, mas os Iapões que conuersão em mercancia com esta gente, dizê serem desta feição que digo, são animosos, gente esforçada, vai corrêdo até a espanha noua que he sogeita à coroa de Castella [...]”<sup>351</sup>

---

349 Costa, 1998, p. 432.

350 CE, f. 58.

“De ló cual todo se sigue que, com el tiempo, aprendiendo los japones y viniendo a ser sacerdotes, que puedan confesar y decir misa y predicar a su voluntad buena doctrina, com la lengua y costumbres que saben, y com ser naturales, tendrán siempre mayores talentos para todo que los nuestros y serán más queridos y estimados de los de Japón, y esto es malo de sufrir, especialmente a los portugueses que están acostumbrados a llamar negros aun a los chinas y japones.” In SCJ, p. 200.

351 “Carta do padre Gaŷar Vilela de couŷas de Iapão, pera os padres do conuêto de Auis em Portugal, de Goa aos 6 de Outubro de 1571.”, CE, f. 330.

Ou seja, alguma notícia sobre as missões da América também passava a circular entre os jesuítas na Ásia. Ao tratar da gente mais ao sul do Japão, correspondendo provavelmente à ilha de Okinawa, o padre descreveu que era "gente baça a modo dos brazis", o que quer dizer que era uma população com a pele mais escura, mas não ao modo africano - o que não condizia com o resto do Japão, que em geral tinha a pele mais clara.

Jorge Álvares, mercador a comandar o navio português que aportou pela primeira vez no Japão, havia relatado em sua "Informação sobre o Japão", de 1547, que "he gente que folga muyto de ver gente preta, pryncypalmente cafres de Moçambyque".<sup>352</sup> Isso mostra que os europeus causavam estranhamento frente aos japoneses, mas não exatamente pela cor da pele, mais branca. Por outro lado, a pele escura, preta, causava muito estranhamento. Assim, a vinda de escravos africanos para o Japão chegou a causar muita agitação, ainda mais em terras afastadas dos portos onde os europeus se faziam mais presentes, zonas em que a população estava mais habituada com esse tipo de contato - essa limitação à costa, o caráter litorâneo dos estabelecimentos portugueses, passou a ser colocado em causa apenas nas décadas que se seguiram a 1570.<sup>353</sup>

Por sinal, quase toda a experiência relatada no Extremo Oriente se limitava ao litoral, o que reforça a ideia de que o Império Português se mantinha como uma empresa essencialmente marítima. Acabava por ter essa como sua característica fundamental durante o século XVI, comportando o mínimo de efetivo estabelecimento em território e um máximo no que diz respeito à amplitude geográfica que alcançava.<sup>354</sup> Traços que inevitavelmente dificultavam uma homogeneidade, em todas as esferas, já que dependia de uma dispersão muito grande dos seus membros e de um acompanhamento muito desigual dos vários territórios.

Por sua vez, o estranhamento que causava em outras zonas poderia inclusive ser uma vantagem. Por exemplo, Oda Nobunaga (1534-1582), primeiro senhor a liderar o processo de reunificação política do Japão, havia pessoalmente se destacado no que se refere ao uso de elementos ocidentais, o que em grande parte fazia para se sobressair a partir da apropriação do que para os japoneses era visto como exótico. Além disso, se

---

352 Apud Costa, João Paulo Oliveira e, *A descoberta da civilização japonesa pelos portugueses*, Lisboa, Instituto Cultural de Macau / Centro de História de Além-Mar, 1995, p. 91.

353 Subrahmanyam, 1993, p. 150.

354 Thomaz, 1994, p. 210.



demonstrava muito curioso em saber sobre o mundo que não conhecia. A esse respeito, Luis Fróis havia escrito desde o Miyako, em 1565, que "Toda a gente nobre he mui cortes, & bê ensinada, & folgão muito de verem gête estrangeira, & sam muito meudos, & curiosos, em quererem saber as particularidades minimas dos reinos estranhos."<sup>355</sup> Especificamente sobre o interesse de Nobunaga em itens europeus, Fróis escreveu no ano de 1569:

“Tãto que os fidalgos, Bonzos, & cidadãos, & homens que tem negocio com elle vierão auentar que desejaua Nobunanga vestidos, & cousas da Índia, & de Portugal, realmente que foi tanto o numero de cousas que lhe apresentarão que eu fiquei espantado, & allheo de mi, sem saber donde a estas partes tão remotas pode vir tanta multidão de peças, nem donde os Iapões as ouuerão dos Portugueses, conuem a saber, todas as capas, & cabayas de escarlata, gorras de veludo, com suas prumas, & medalhas de nossa Senhora da Graça, todas as peças de setim carmesim, pelles de cordouão, relógios darea, & de sol, rolos de candeas todas as pelicas da China, & roupões de marras, vidros excellentissimos, todos os damasscos requissimos, & outras muita infinitas cousas que não me lembrão: & disto tanta abundancia que tem algúas doze ou quinze arcas, assi que sem duuida já não sei que cousa de la possa vir que pera elle seja noua.”<sup>356</sup>

Oda Nobunaga prontamente demonstrou certa abertura aos europeus, os quais, nesse contexto, se tratavam quase que exclusivamente de jesuítas, vindo a se servir de suas mercadorias e objetos. Nessa categoria estava incluído não apenas o vestuário, como também, excepcionalmente, um escravo africano, o qual veio a participar de uma embaixada promovida pelo padre Visitador Alessandro Valignano no ano de 1581.

A partir do interesse e curiosidade despertados, o escravo teria passado a fazer parte do séquito pessoal de Nobunaga, que ficou imensamente admirado com o seu porte físico e cor de pele. Por sinal, vale ressaltar que não foi apenas o africano que aguçou a curiosidade de Nobunaga, como igualmente Valignano, que possuía impressionante estatura. Situação que reforça a ideia de que todo esse universo europeu

---

355 “De húa que o padre Luis Frões eſcreueo da cidade do Miáco aos padres, & irmãos da Companhia de Ieſu, da China, & da Índia 20 de Feuereiro de 1565.”, CE, f. 172v.

356 “Carta do padre Luis Fróis, do Miáco pera o padre Belchior de Figueiredo, ao primeiro de Junho de 1569.”, CE, f. 261v.

/ estrangeiro era no geral demasiado distante de outras zonas do país, com destaque para a capital cultural e administrativa do Japão, estando restrito a algumas localidades mais ao sul do arquipélago.

“Leuou o padre [Visitador] hum cafre, o qual porque nunca foi visto no Miáco, fez pasmar a todos, era a gente que o vinha ver que não tinha conto, & o mesmo Nobunanga pasmou de o ver nem se podia persuadir que naturalmente era negro, mas que era artificio de tinta, & assi não se fartaua de o ver muitas vezes, & falar com elle, porque sabia mediocrementemente a lingoa de Iapão, & tinha muitas forças, & algũas manhas boas, de que elle muito gostaua, agora o fauorece tanto que o mandou por toda a cidade com hum homem seu muito priuado pera que todos soubessem que elle o amaua: dizem que o farâ Tòno.”<sup>357</sup>

“No mesmo Domingo de Ramos nos partimos pera Vocáyama & ao sair polla cidade de Sacáy fora auia infinidade de gente que estaua esperando pollas ruas pera verem a extraordinária estatura do padre Visitador, & a cor do Cafre que hia connosco, era tanta a gente, & tantos os fidalgos que com ser o Sacáy tam liure comquanto a multidão da nossa gente não podia passar sem derrubarem algũas tendas polas ruas estreitas, todauia não ouue falarem palavra desconcertada fora do Sacáy auia mais de trinta, e cinco bestas dalbarda, & alguns trinta ou quarenta homens de carga pera o fato, & outros tantos caualos pera os nossos, fizeram muita instancia que o cafre tambem caualgasse, & cada passo nos saião por aquelles caminhos, acompanharão nos muitos fidalgos prouendo nos de todas as cavalgaduras necessarias, & por aquelles caminhos saião muitos fidalgos a caualo que vinhão ao nosso encontro.”<sup>358</sup>

O que esse episódio demonstra é o estranhamento que a presença de um negro ainda causava na capital do Japão, onde a presença de estrangeiros era muito escassa, e ao mesmo tempo a “coisificação” do africano, que em parte era visto como mais um artigo exótico trazido pelos europeus. A partir dos biombos *nanban*, dos únicos registros desse encontro que foram feitos por mãos japonesas, podemos igualmente

---

357 “Carta de Lourenço Mexia para o padre Pero da Fonseca. Funay, 8 de Outubro de 1581”, CE, p. 17.

358 “Carta de Luís Fróis a outro padre no Japão. Miyako, 14 de Abril de 1581”, CE, p. 2-2v.

refletir sobre a “animalização” dos negros, que foram representados no navio em meio a acrobacias exageradas, estando à parte do contexto principal da Nau.<sup>359</sup>

O fato é que a Companhia de Jesus não surgiu como defensora da escravidão, tampouco tinha como projeto tornar-se uma grande proprietária de escravos. A priori se pretendia que a manutenção das missões fosse suprida pelos irmãos, com o auxílio de algum pessoal a ser contratado. Isso se mostrou possível em alguns lugares, entretanto, em outros a realidade foi muito diferente. Na África, e especialmente no Brasil, a escravização de negros africanos foi naturalizada, acabando por gerar pouca rejeição, sendo que ali se tornaram mesmo dependentes desse tipo de serviço.<sup>360</sup>

Na prática, mesmo que a missionação se voltasse diretamente a alguns aspectos da vida nativa - como comportamentos, ritos, formas de sociabilidade -, tendo como preocupação fundamental a conquista da sua conversão ao cristianismo, os padres acabavam por se envolver em atividades que extrapolavam aquilo que era considerado como próprio ao universo religioso.<sup>361</sup> Assim, sendo indissociável do expansionismo marítimo português, ao qual a campanha jesuítica esteve intimamente vinculada, a escravidão negra-africana foi um elemento sempre próximo aos missionários, sendo mais ou menos presente, um assunto mais ou menos sensível, consoante a região e os agentes envolvidos.

O episódio anteriormente destacado foi relatado em uma carta de 1582 escrita pelo padre Luis Fróis, que assumiu o lugar de Gaspar Vilela no projeto de fixação de uma missão na capital japonesa, o Miyako, onde desde 1569 se havia conseguido estabelecer uma pequena missão. Ao deixar a capital para seguir à região de Bungo, na ilha de Kyushu, o padre Gaspar Vilela escreveu que "Pareceo seruiço do Sõr vir a hum reino, & cidade chamado Miàco, q he cabeça de todos estes reinos de Iapão, & a cidade he outra Roma, assi na policia, como por ser cabeça de todas as suas leis, pera qual me parti."<sup>362</sup> Se a cidade era vista por ele como "outra Roma", não podia deixar de ser a terra de maior interesse para o estabelecimento de uma missão. Por essa associação, se pretendia que em Portugal se tivesse melhor apreciação sobre a importância que havia no estabelecimento de uma missão nessa região, sendo que a carta tinha como remetente

---

359 Representação identificável nos biombos *nanban* do MNAA, anteriormente referidos.

360 Alden, 1996, p. 525.

361 Montero, 2006, p. 22.

362 CE, f. 195.

os padres do Convento de Avis.

A caminho do Myako, Fróis escreveu em 1564 que "Por sem duuida tenho, que se aqui estiuermos oito ou dez dias, segundo vai o feruor nesta terra, que a maior parte da cidade se ouuera de bautizar, porque como os principaes são Christãos, & vem agora o Tôno fauorecer a Christandade, não há quem não deseje ser Christão."<sup>363</sup> Novamente, era a exaltação da conversão de alguns senhores locais como abertura para o sucesso da missão e da conversão em massa.

### *Da falta de obreiros e o recurso aos nativos*

Luis Fróis, como Vilela, contou com o auxílio do japonês Lourenço (1525-1592), quem desempenhou um papel de extrema relevância para o desenvolvimento dessa missão.<sup>364</sup> Quando ainda não possuía suficiente autonomia no idioma japonês, Gaspar Vilela se apoiou em Lourenço para atuar nas comunidades da capital e de Sakai,<sup>365</sup> sendo que veio a trabalhar especialmente como seu intérprete. Podendo se mover mais discretamente do que o português, Lourenço seguia aos locais de mais difícil alcance.<sup>366</sup> Cosme de Torres, segundo Superior da missão do Japão, já havia

---

363 CE, f. 159.

*Tono*: Palavra japonesa que ainda hoje designa *o senhor*. Era usada no século XVI para designar os senhores locais.

364 RAH, *Jesuitas, Legajo*, 21, Fascículo 1, 1, Cap:3º. Dos Irmãos que cá foram Recebidos em Iapam: "O Primeiro Irmão q foi Recebido pelo Padre Cosme de Torre[ nestas parte], foi o irmão Lourenço Iapam, quazi Cego, q se converteo em Yamaguchi, e foi Baptizado pelo P. Mestre Francisco e foi Recebido na era de (i)."

Lourenço nasceu em Hizen por volta do ano de 1525. Foi batizado em Yamaguchi pelo padre Francisco Xavier, tendo colaborado na missão fundada na região entre os anos de 1551 e 1555. Seguindo para o Miyako, ingressou na Companhia no ano de 1556, o que não foi divulgado fora do Japão. Em 1559 acompanhou Vilela na fundação de uma missão na região. Veio a evangelizar em diferentes terras, tendo também atuado junto ao padre Luis Fróis e Alessandro Valignano. Faleceu em Nagasaki no dia 3 de fevereiro de 1592.

365 "No Sacai rezidia o P. Luiz Frois, tinha comsi,go o Irmão Damião e outros dous mossos. Os exercicios em que pela maior parte se ocupava, era dizer cada dia sua missa aos christãos, ouvir confissões, agazalhar os hospedes que alli concorrião de diversas partes, aproveitar-se na lingua, tresladar alguns livros de japão em nossa letra, e e letra dos evangelhos das domincas e ferias do anno traduzi-la em japão. Fe zna lingua huma exposição sobre os mandamentos, tresladarão-se algumas vidas de Santos e ordenarão-se algumas pregações das festas principaes do anno. Também se poz em ordem o primeiro cathecismo que se fez em Japão e outras a ouvir as couzas de Deos, e naquella pobre e escura caza, em que o Padre esteve por espaço de sinco annos desterrado fora do Miaco, se baptizarão passante de trezentas pessoas, pela maior parte soldados forasteiros e alguns bonzos e pessoas nobres." In Fróis, Luís S.J., *Historia de Japam*, Wicki, José S.J. (ed.), vol II, 15, cap. 76, p. 181-182.

366 Costa, 1999, p. 92.

mencionado o nome do japonês, a dizer que "Levo comigo hum irmão natural de Iapam, por nome Lourenço, para ser interprete nas disputas & praticas que tiuer, e nas mais cousas do seruiço do Senhor. Porque ainda q eu saiba a lingoa, por derradeiro a mi heme madраста, e a elle natural."<sup>367</sup> Essa situação era um indício das dificuldades enfrentadas no território, bem como das opções que acabariam por ser feitas localmente.

Diante da proliferação de missões e do alcance territorial atingido, logo se asseverou aquela que foi uma das principais demandas dos missionários jesuítas fora da Europa: o envio de um maior número de "obreiros". O número muito escasso de padres era uma realidade de difícil superação, já que as terras eram muitas, a formação de novos membros tomava muito tempo e o investimento acabava por se concentrar em algumas regiões.

Por sinal, como foi demonstrado no princípio, muitos indivíduos eram resistentes ao envio de missionários para fora da Europa, compreendendo que seria imprescindível a sua permanência dentro do próprio reino. Por sua vez, os colégios portugueses, a princípio os grandes responsáveis pela formação e envio de novos missionários, tampouco conseguiam suprir essa reivindicação, que era feita desde o Brasil até o Japão.

Nessa conjuntura foram buscados mecanismos alternativos, sendo que um deles veio a ser a formação de um clero nativo. Na Ásia, a atividade jesuíta desde o início se apoiou em alguns autóctones, que serviam de auxiliares até na evangelização - ainda na Índia, pelo próprio padre Francisco Xavier. Por exemplo, correntemente se fez uso de intérpretes para viabilizar a pregação e catequização, ponto que foi comum a muitos territórios. Inclusivamente, esse não foi um subterfúgio exclusivamente explorado pelos missionários jesuítas, tendo sido também adotado por governantes e mercadores.

Por regra, por mais que se pretendesse direcioná-los a um estilo de vida condizente com o referencial cristão-europeu, o contato com os nativos acabou por privilegiar a comunicação na língua local, como pode ser observado nos casos experienciados no Brasil e no Japão. Por sinal, em alguns casos também surgiram línguas híbridas, fruto da interação que foi estabelecida a partir dos grupos e interesses envolvidos. No caso do Brasil, por exemplo, diante da diversidade de línguas, foi

---

367 "De Húa do Padre Colme de Torres de Iapão, pera o padre Me[st]re Belchior Reitor do Collegio de Ie[st]u de Cochim na India, a 20 de Outubro, de 1560.", CE, f. 69.

estabelecida uma língua comum de tronco Tupi, a qual se consolidou posteriormente como a língua brasílica. Foi apenas no final do século XVI, no ano de 1595, que se publicou a *Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*, gramática elaborada pelo padre José de Anchieta.<sup>368</sup> Como havia sido descrito pelo próprio Anchieta, em sua “Informação da Província do Brasil” de 1585:

“Os índios desta província são inumeráveis pela terra a dentro, de várias nações e costumes e linguagem e muitos deles são como selvagens e não se lhes pôde entender sua língua e ha pouco remédio para sua salvação, exceto alguns inocentes ou adultos que se batizam in extremis e se vão para o céu. Os mais políticos entre eles são os Tupinambás, senhores da Baía, e Tupinaquins e outros que se convertem, que dantes viviam pela costa do mar e ainda todos estes são gente de mui pouca capacidade natural, se bem que para sua salvação têm juízo bastante e não são tão boçais e rudes como por lá se imagina. Não têm escrita, nem caracteres, nem sabem contar, nem têm dinheiro; eommutatione rerum compram uns aos outros; sua língua é delicada, copiosa e elegante, tem muitas composições e sincopas mais que os Gregos, os nomes são todos indeclináveis, e os verbos têm suas conjugações e tempos. Na pronúnciação são subtis, falam baixo que parece que não se entendem e tudo ouvem e penetram; em sua pronúnciação não põem F, L, Z, S e RR, nem põem muta com liquida, como Bra, Craze.”<sup>369</sup>

A variedade de tribos e a inexistência de uma cultura escrita eram vistos como graves obstáculos para a interação com os índios. Além disso, a dificuldade em aprender a língua e, mais contundentemente, a falta de interesse de muitos missionários em fazê-

---

368 Na abertura da obra, foi escrito: "Vi por mandado de Sua Alteza estes livros de Grammatica & Dialogos compoſtos pelo Padre Ioseph de Anchieta Prouincial, que foi da Companhia de Iefu no estado do Brafíl. Nenhua couſa tem contra noſſa Sagrada Religião, nem bons cultumes, antes muytas que feruirão muyto pera melhor inſtruição dos Cathecumenos, & augmento da noua Chriſtãdade daquellas partes, & pera com mais facilidade & ſuauidade ſe plantar & dilatar nellas noſſa Sancta Fee. Alem da ſatisfação & edificação que ha por toda aquella coſta da grande virtude, religião & exemplo do Autor de que ſempre darey teſtemunho. Por honde me parece que ſe deuem de imprimir eſtas ſuas obras. Em Lisboa, a vinte e cinco de Setembro, de mil & quinhentos & nouenta & quatro. Auguſtinho Ribeyro". In Anchieta, José de, *A Arte da Gramática da língua mais usada na Costa do Brasil*, Coimbra, Antonio Mariz, 1595.

369 Anchieta, 1933, p. 433.

“Todo este gentio desta costa, que também se derrama mais de 200 léguas pelo sertão, e os mesmos Carijós que pelo sertão chegam até ás serras do Peru, teem uma mesma lingua que é grandíssimo bem para sua conversão. Entre eles pelos matos ha diversas nações de outros bárbaros de diversissimas línguas a que estes índios chamam Tapuias, que quer dizer escravos, porque todos os que não são de sua nação teem por tais e com todos teem guerra.” In Anchieta, 1933, p. 302.

lo, igualmente não permitia que se evoluísse com maior rapidez na conversão dos indígenas.

A aceitação e ordenação de nativos no seio da Companhia de Jesus foi uma questão extremamente polêmica dentro e fora do cenário europeu. Em essência, servia para tentar estancar, ou ao menos parcialmente preencher, as grandes lacunas que haviam na comunicação. Com efeito, a partir da classificação e hierarquização dos povos e das culturas, algumas populações foram desde o princípio consideradas aptas, ou ao menos propensas para evoluir na vida religiosa. Com o correr dos anos e o efetivo estabelecimento de europeus em determinados territórios, acabou por surgir um grupo de mestiços, que, no entanto, também era visto com olhos muito reticentes. Esse foi um elemento mais presente em alguns contextos, mesmo que possa ser rastreado por quase todos os territórios da presença portuguesa fora da Europa.

Foi desde a fundação do Colégio de Goa que se pretendeu formar nativos para auxiliar na missão. Porém, em meio aos outros interesses em jogo, e à presença de entidades católicas mais ortodoxas e conservadoras, como o Tribunal do Santo Ofício, esse tipo de proposta não chegou a se concretizar. Em território indiano não houve um plano que fosse para além dos seminários. Buscava-se oferecer certa instrução a quem neles ingressasse, mas sem reais pretensões de que efetivamente galgassem outras posições dentro da missão.

No Japão também foram vivenciadas essas mesmas perturbações. Desde Francisco Xavier que havia sido dado espaço para a aceitação de alguns japoneses no seio da missão. O padre recorreu a alguns nativos desde os seus primeiros passos no território, os quais atuavam como seus auxiliares na evangelização. Efetivamente, dentro da sua particularidade, foi sobre o clero nativo que se passou a depositar a principal esperança para o futuro da Igreja Católica no Japão, ideia que gradualmente ganhou corpo e peso.

Na prática, desde o princípio houve uma estrutura a favorecer os religiosos em território japonês, a qual em certos aspectos não era tão distante do modelo encontrado na Europa. Havia espaços próprios para a residência e o culto, bem como uma hierarquia e regras rígidas e claras. Compreensivelmente, em especial a partir do uso mais ostensivo da acomodação cultural como método privilegiado para o trato com os japoneses, muitos missionários tomaram a iniciativa de observar de perto os mosteiros e templos locais, bem como a forma como os monges procediam e o papel que

desempenhavam naquela sociedade - tendo em vista que compreendiam que era o papel que os *bonzos* desempenhavam que os padres deveriam assumir.

Nesse sentido, a absorção de elementos japoneses pelos padres não se deveu apenas à proposta de admissão de um clero autóctone. Ao perceberem que o papel que desempenhariam naquela comunidade rivalizava com o dos *bonzos*, os missionários jesuítas prontamente passaram a se trajar com vestes semelhantes as suas, bem como a observar a forma como construía os seus mosteiros<sup>370</sup> e se comunicavam no culto.

Dentro das peculiaridades da missão jesuíta do Japão, ali se experienciou a cristianização dos nativos sem que, entretanto, fossem tirados do seu espaço social e cultural. Característica que acabou por formar uma cristandade com uma roupagem genuinamente japonesa. Esse era um método de adaptação que implicava a renúncia em afirmar o próprio ponto de vista, “aprovando o que é digno de ser aprovado e suportando e dissimulando algumas coisas, se bem que não sejam bem ditas nem feitas.”<sup>371</sup>

Como anteriormente referido, não foi apenas em território japonês que se despertou o interesse pela formação de um clero nativo. No Brasil, Manuel da Nóbrega, ao ver os indígenas com bons olhos, mesmo que os considerasse em um estágio civilizacional muito aquém do desejado, manifestava que deveria ser considerado o recrutamento de jovens da terra. No ano de 1552, três anos após a fundação da missão, Nóbrega pretendia enviar dois meninos indígenas para Portugal, onde compreendia que eles poderiam aprender algumas “virtudes”, além do latim, então imprescindível para o trabalho religioso. Esses índios não chegaram a ser de fato enviados, no entanto, o padre continuou a defender a necessidade de se investir nesse tipo de proposta.

Com a relativa proximidade a Portugal, Nóbrega via no envio de indígenas ou mestiços ao reino uma oportunidade para que eles viessem a receber a devida instrução, e, assim, pudessem ser propriamente admitidos na missão. Em um dos capítulos de uma carta escrita no ano de 1561, o padre escreveu:

“E nesta tierra, Padre, tenemos por delante mucho numero de gentiles, y gran falta de operarios, deuese abraçar todos los modos posibles de los buscar, y perpetuar

---

370 Costa, 1999, p. 299.

371 Agnolin, 2009, p. 12.



la Comp<sup>a</sup> em estas partes, para remediar tanta perdition de animas. Y si aca es peligroso criarlos mandense antes deste tiempo a la Europa assi de los mestizos, como de los hijos delos y de alla nos embien, quantos estudiantes moços pudieren, para aca estudar em nros collegios, porque em estos no ay tanto peligro, y estos iuntamente van deprendiendo la lengua de la tierra, q es la mas principal scientia para aca mas necessaria, y la experientia q a mostrado ser este util medio. Porque algunos de los huerfanos, que de Portugal embian q despues aca admittimos ala comp<sup>a</sup>, sã aora muy vales operarios, Esta trueca queria yo hazer al principio, y embie algunos mestizos, y dellos uno esta agora em Coimbra, mas fui auisado, que no mandasse mas [...].”<sup>372</sup>

No fragmento anteriormente destacado, Nóbrega fez alusão a algumas questões em concreto. Uma delas foi justamente o grande número de gentios e o pouco número de operários, o que exigia a que os missionários buscassem todas as medidas possíveis e necessárias para consolidar e dar manutenção à missão. Uma das alternativas, segundo Nóbrega, seria justamente o envio de jovens mestiços e índios à Europa, bem como que de lá fossem enviados jovens para estudar nos colégios fundados no Brasil. Com isso se pretendia que desde cedo fossem instruídos na língua da terra, que era vista como a matéria e o meio mais importantes para se cultivar a evangelização junto àquela população. O padre referia o sucesso na recepção e instrução dos jovens órfãos que haviam sido enviados de Portugal, considerando que esse era um bom meio para que se perpetuasse a missão. Por sinal, o envio de órfãos desde Portugal foi uma característica a acompanhar a Companhia de Jesus dentro e fora da Europa.<sup>373</sup>

Essa visão também era partilhada pelo padre José de Anchieta, como manifestado em uma carta por ele enviada ao padre Inácio de Loyola, em Roma, desde Piratininga, no ano de 1554:

---

372 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis. 15 I-II 117 Copia dum capitulo de húa carta q ho P<sup>e</sup> manuel da nobrega escreueo de São Vicente do brasil ao P<sup>e</sup> fr<sup>co</sup> anriques a 12 de Junho de 1561.

373 Pires, Silvana A. f. M. Remédio, Com catecismos em suas mãos: a catequização das crianças na missão jesuítica de Salsete (1560-1622), Dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à FCSH/UNL, 2008.

“[...] assi mesmo si se oviessen de hazer acá casas de la Companía seria bueno que hiziésemos trueco con los Hermanos dei Colegio de Coimbra, de manera que nos mandassen acá los mal dispuestos de allá, con tal que tengan subieto de virtud, los quales acá sanarían con los trabajos y bondad de la tierra, como tenemos experimentado en los enfermos que de allá vinieron, y aprenderían la lengua de los índios, y de acá les embiaríamos destos mestizos, de los quales algunos, que tuviessen partes para ser Hermanos, recogessen en los colegios, y los que no, pusiessen en las casas de los huérfanos, como agora se haze a algunos dellos ; y esto es gran servitio de Dios, porque éstos (como dicho tengo) si son ruines destruyen lo edificado.”<sup>374</sup>

Entretanto, por mais que esse tipo de iniciativa tivesse apoio de ambos os padres, Nóbrega deu a entender que o envio de mestiços e indígenas ao reino não era de todo bem visto, sendo que escreveu que “Esta trueca queria yo hazer al principio, y embie algunos mestizos, y dellos uno esta agora em Coimbra, mas fui auisado, que no mandasse mas”.

Com efeito, o padre Alessandro Valignano também manifestou o interesse no envio de jovens japoneses a Roma, a fim de que recebessem uma instrução diferenciada. Não obstante, na dificuldade de fazê-lo, e diante da enorme distância em relação à Europa e da falta de interesse desde a sede da Companhia, o padre veio a recorrer a uma alternativa: a fundação do Colégio de Macau (Colégio da Madre de Deus) em 1594. Não sendo possível o envio dos jovens à Europa, essa era uma oportunidade para que eles viessem a passar por uma instrução fora do território japonês, distanciando-se um pouco do seu universo de origem.

Tendo em conta que a formação de um clero nativo esteve em causa tanto na missão do Brasil como na do Japão, as diferenças entre as duas experiências se mostram novamente muito vincadas. Ao tempo em que Cosme de Torres, que assumiu a função de superior da missão japonesa após a partida de Francisco Xavier, se mostrou propenso ao método de acomodação cultural e também à admissão de japoneses, omitia em parte aquilo que relatava sobre o assunto aos colegas na Índia e na Europa. Sobre os japoneses, Torres escreveu aos membros da Companhia na Índia, logo no ano de 1551:

---

374 MB II, p. 78

“Hão de ser os padres mui prudentes, para se saberem accomodar com a gente da terra, a qual cousa he mui difficultosa, porque ás vezes he necessario mostrar exteriormente seueridade, & ás vezes porse debaixo de seus pés, & para conhecer isto, he necessario que sejam exercitados na virtude da paciencia, porque hão de ser prouados como ouro na fragoa: porque estes Iapões como sam agudos de engenho, de todos fazem zombaria com a boca, & cõ as mãos, para humilhar os estrangeiros, porque a seu parecer não ha outra gente no mundo de mais saber, nem de mais honra que elles.”<sup>375</sup>

No caso do Japão os padres conseguiam de alguma maneira camuflar e omitir aquilo que faziam no campo. Já no Brasil, com a presença de outros órgãos e grupos fiscalizadores, e também com a ligação direta que se mantinha com a Europa, os missionários acabavam por carecer de uma autorização oficial para que tal proposta se pudesse concretizar, tampouco havendo tanto espaço para burlar a eventual vigilância.<sup>376</sup>

Entretanto, mesmo com o apoio pessoal de Torres no que diz respeito a aposta nesse tipo de estratégia, foi apenas com a chegada do visitador Alessandro Valignano, cuja primeira visita se iniciou no ano de 1579, que houve de fato um direcionamento oficial para o método a ser seguido pela missão japonesa. Até então, por mais que houvessem iniciativas individuais voltadas para a acomodação, como foi o caso do trabalho desenvolvido pelo padre Gaspar Vilela e por Fróis, essas ainda eram experiências mais isoladas e dispersas, não sendo largamente seguidas por todos os missionários.

Por sinal, a fim de tentar controlar os missionários jesuítas dispersos pelo arquipélago, que então não seguiam o mesmo passo e destoavam uns dos outros, Cosme de Torres escreveu ao Superior Geral em Roma, em 1566, dando conta de que ordenara ao padre Gaspar Vilela que viesse do Myako, "para concordarmos todos em uma maneira de proceder."<sup>377</sup> Ou seja, manifestava a sua preocupação com o controle da

---

375 “Carta do Padre Cosme de Torres, de Iapão, da cidade de Yamánguche, para os Irmãos da Companhia de IESV da India, a 29. de Setembro, de 1551. annos.”, CE, f. 18.

376 Costa, 1998, p. 142.

377 Costa, 1998, p. 229.

missionação na região, bem como sobre o estabelecimento de um *modus operandi* para o trabalho a ser desenvolvido por todos os missionários, a fim de que a missão pudesse efetivamente ter a mesma cara.<sup>378</sup>

### *O clero nativo no Japão*

No Japão, aqueles que nos séculos XVI e XVII assumiram as principais funções laicas da missão foram os denominados *dôjuku*. Eles eram jovens que ingressavam nos templos para se dedicarem ao serviço junto aos *bonzos*, e que acabaram por assumir a mesma função ao servirem os jesuítas. Os dógicos usualmente lidavam com os afazeres domésticos e do templo. Porém, sendo muito próximos aos missionários, também passaram a auxiliar propriamente na pregação - haviam outros auxiliares, como os *kanbô*,<sup>379</sup> mas que tampouco verdadeiramente ingressaram na vida religiosa.

Na aproximação e observação que foi feita sobre os *bonzos* e as seitas budistas, os missionários acabaram por se apropriar de certos comportamentos, para que fossem o quanto mais condizentes ao que deles era esperado enquanto figuras religiosas e intelectuais. Buscaram, por exemplo, absorver muitos dos seus termos, os quais nem sempre se mostraram eficazes ou suficientes para a mensagem que se pretendia passar.

A princípio o padre Francisco Xavier acabou por utilizar o termo *Dainichi* para se referir à figura de Deus, sendo que ele em essência designava uma das divindades de uma seita budista. O padre veio a constatar que o uso da expressão gerava alguma confusão entre os japoneses, já que os jesuítas eram vistos como propagadores de uma nova seita local. Ao se aperceberem do abismo que havia entre a mensagem que se pretendia divulgar e aquela que passavam a partir da utilização dessa terminologia, os padres vieram a mudar de estratégia, tendo em consideração que passaram a optar pelo

---

378 Como foi tratado no Capítulo IV da Part I, a partir do documento "*respostas que alguns padres de japão mandaram perguntar*", na dificuldade de encontrarem respostas para muitas das questões que se apresentavam no campo, os missionários enviaram questões a serem respondidas pelos membros a atuarem fora da missão. É compreensível que nessa dinâmica as concepções e pensamentos não fossem de todo convergentes, o que acabava por implicar diferenças na própria ação.

379 Termo que designava os auxiliares da missão que viviam retirados, que cuidavam das igrejas sempre que não estavam presentes religiosos ou *dôjukus*.

uso dos termos ocidentais adaptados à fonética japonesa. Assim, Deus veio a ser referido como *Deosu*.<sup>380</sup>

Por exemplo, Baltazar Gago, missionário jesuíta que chegou ao Japão em 1552, elaborou uma lista de termos budistas que deveriam ser utilizados para sua familiarização, além de outros que deveriam de imediato ser deixados de lado para que não causassem confusões. Sobre a escolha dos termos apropriados para que os jesuítas pudessem pregar a doutrina aos japoneses, Gago escreveu aos colegas em Portugal e na Índia no dia 23 de setembro de 1555:

“Tem estes Iapões algúas palauras por onde lhes pregauamos a verdade muito tempo, as quaes elles vssão nas suas seitas: nas quaes depois q cai, logo as mude, porq querer tratar a verdade com palauras de engano, & mentira, fazião elles entêdimento falso. De maneira q em todas as palauras que vejo q lhe são prejudiciaes, lhes ensino as nossas mesmas, porq alem das cousas que, são nouas, pera terem necessidade de palauras nouas são as suas muito differentes no coração do que nos pretendemos, assi como acabado de lhe declarar, que quer dizer Cruz, chamãolhe elles em sua lingoa Iumogi, que he letra sua em feição de cruz que quer dizer dez, & assi parecelhes aos simples, q a Cruz, e a sua letra, he o mesmo. De maneira q ou he, q a cada passo, e sobre cada palaura se lhe auia de dar a declaração della, ou q se lhe auia de mudar a tal palaura, e desta maneira mais de cincoêta palauras q pdoerão fazer dano, mas agora declarãolhes o fim daquellas palauras suas, e a peçonha q tem, & o coração das nossas, vê a defferença que há, & q as suas palauras são falsas pera tratar as cousas de Deos, & desta maneira fazem muito mais claro entendimento. Digo isto pera q os que estão entre os gentios olhem como declarão as cousas de deos, & pesem bê as suas palauras. A sua escrita he imperfeita, proq lhe faltão letras pera algúas palauras nossas, de maneira que as não podem pronunciar com a letra que pede, tem duas maneiras de letras, mas nos pronunciamo, & escreuemos todas as suas palauras, o que elles não podem.”<sup>381</sup>

---

380 Cf. Pires, Benjamin Videira, "Baltazar Gago, S.J. e a terminologia cristão do Japão", In *O século cristão do Japão* - Actas do colóquio, Lisboa, CEPCEP/CHAM, 1994, p. 49-54.

381 “Carta do Padre Baltejar Gago de Iapão, para os Irmãos da Cõpanhia de IESV da India, & Portugal, a 23. de Setembro de 1555. annos.”, CE, f. 41.

Com isso, o padre, nessa primeira etapa da missão japonesa, reportava as confusões que o mau uso do vocabulário acabava por acarretar. De modo que, como anteriormente referido, seria preferível que os padres utilizassem os termos próprios da doutrina adaptados à língua japonesa, ao invés de recorrerem ao léxico local. Ou seja, a experiência mostrou que o uso de termos próprios ao referencial japonês para designar as categorias do cristianismo acabava por criar confusão e mal-entendidos. Assim, melhor parecia que se adaptasse as palavras do português para a fonética japonesa, tentando prevenir eventuais equívocos.

No que tange especificamente à observação e estudo sobre a vida dos religiosos do Japão, o padre Luis Fróis escreveu aos padres que se encontravam em Bungo, no dia 19 de junho de 1565:

“Nesta prouincia de Iapão, especialmente aqui neste reino de Miáco, onde mais florecê suas letras, e idolatrias he necessario aos padres q aqui residê aprenderê, & estudarem de nouo outro genero de sciência, q são as oito leis de Iapão, pera disputar côtra os seguidores dellas, cada vez que aqui vierê, porq inhorandoas, e não as sabêdo cõpfutar, & apôtarlhe em muitas autoridades de suas escrituras, desprezão nos, & faz nelles pouca empresam o q ouuem, & assi he necessario pera ficarem bê fundados na lei de deos amostrarlhes cõ razões euidêtes a falsidade de suas seitas, e extinguirlhe totalmête a esperança q nellas tê, pera este effeito lè o padre aqui cada dia a dous ou tres moços de casa, pa estaré instruidos nas repostas e saberê cõ facilidade falar cõ os gêtios, e entêderê bê seus erros.”<sup>382</sup>

Com a carta de Fróis, que foi enviada aos colegas que atuavam em outra região do Japão, o padre reforçava que era necessário que os missionários soubessem dos pormenores das leis do Japão, para que pudessem fazer frente àqueles que as seguiam e defendiam. Isso tanto para que os padres não passassem por ignorantes sobre a matéria, como também para poderem mostrar as inverdades e enganos de suas seitas. Ou seja, tratava-se da exaltação da disputa pela palavra, pelo conhecimento - por excelência um fundamento do trabalho jesuíta. Para estarem bem munidos para essas disputas, os padres contariam com o auxílio de jovens japoneses, que deveriam estar aptos a dar as

---

382 CE, f. 185v.

respostas apropriadas sendo que as comunicariam muito melhor e mais facilmente aos seus conterrâneos.

Apesar de atuarem como auxiliares laicos, pois não seriam admitidos na Ordem mesmo que estivessem a prestar esse tipo de serviço, foram a eles impostos os valores comuns aos padres. Um dos gestos foi o uso do hábito negro, comum entre os jesuítas, apesar de terem mantido a cabeça rapada, como era habitual entre os *bonzos*. Essa disposição justamente exprime a adaptação e o ajuste da influência dos dois lados, gerando uma experiência particular, própria dessa interação e dos grupos envolvidos.

Os dógicos desde o princípio estiveram muito próximos dos missionários, mesmo que a eles nunca tenha sido exigido nenhum tipo de juramento ou voto. Com efeito, apesar da relação de grande proximidade, muitos padres se mostravam abertamente resistentes ao seu efetivo ingresso na Ordem. Gaspar Vilela, que largamente se utilizou dos serviços prestados pelos dógicos, era um dos que se mostrava reticente à sua concreta admissão enquanto religiosos. Ou seja, por mais que o missionário demonstrasse certa abertura na relação que se manteria com a população nativa, essa tolerância e desprendimento não era total.

Havia ainda os irmãos leigos que eram admitidos pela Companhia de Jesus, os quais no Japão passaram a ser conhecidos como '*iruman*'. Era um grupo primeiramente formado por portugueses que vinham desde a Índia, mas cada vez mais passou a contar com alguns japoneses, os quais acabavam por desempenhar funções similares aos dos *dôjuku* e *kanbô*. Assim, faziam propriamente parte da Companhia de Jesus e tiveram real espaço para evoluir na vida religiosa. Esse foi o caso excepcional de Bernardo de Kagoshima, japonês que serviu a Francisco Xavier e aos primeiros padres a atuarem na missão. Do Japão, Bernardo foi enviado à Índia e a seguir à Europa. Tendo completado sua formação, foi ordenado e admitido na Companhia. Contudo, Bernardo, que foi o primeiro japonês a viajar à Europa, tendo chegado em solo português no ano de 1553, faleceu poucos anos depois, em 1557.

É necessário reforçar que o esforço de adaptação à sociedade japonesa não foi apoiado unanimemente por todos os missionários, mesmo que em regra tenha havido o reconhecimento da grandeza da sua gente - à semelhança do que se sucedeu relativamente à política de recrutamento de um clero nativo, que tampouco era defendida por todos.

Um dos principais opositores ao método da acomodação cultural foi o padre Francisco Cabral, superior da missão entre os anos de 1570 e 1580. Cabral, em muitos escritos, deixou claro o quanto era reticente a essas matérias, tanto no período em que se manteve no Japão como posteriormente, quando já havia retornado à Índia.<sup>383</sup> O padre defendia que eram os japoneses que deveriam se adaptar aos europeus. Enquanto superior da missão japonesa, sua postura acabou por condicionar aquilo que poderia ser desenvolvido localmente.<sup>384</sup> Todavia, essa postura mais conservadora não perdurou, tendo se mostrado um caminho equivocados para aquela realidade, especialmente a partir da vinda de Alessandro Valignano.

No período da década de 80 do século XVI, quando Francisco Cabral deixou de ser o superior da missão japonesa, dois jesuítas alcançaram grande destaque na missão: Luís Fróis e Alessandro Valignano. Fróis, apesar de não ter possuído um cargo de especial responsabilidade dentro da missão, acabou por ganhar reconhecimento e importância pelo conhecimento que detinha sobre a língua japonesa. Consequentemente, participou da elaboração de catecismos e textos próprios para aquela cristandade, bem como veio a atuar junto às principais lideranças da época.

Pela fama e espaço que acabou por conquistar, o padre pôde conhecer praticamente todos os territórios de atuação jesuíta no Japão. No que diz respeito aos seus escritos, mesmo que fosse conhecido pela sua prolixidade, o padre ganhou especial destaque pelo volume e pela qualidade na produção dos seus relatos, cartas, relatórios e tratados. Por mais que os seus tratados tenham vindo a ter um maior valor para a posteridade do que para o período de sua confecção, foram fruto de um imenso esforço de compreender aquela população - da qual Fróis era grande conhecedor, tendo em vista que chegou ao Japão no princípio dos seus trinta anos de idade e por lá viveu quase todo o resto da sua vida. Todavia, as suas inúmeras cartas e relatórios tiveram um grande impacto dentro e fora da missão, sendo que inclusive circularam intensamente dentro da Europa.

Por sua vez, Valignano, que foi à Ásia para desempenhar o papel de visitador das missões do Oriente, tinha condições de assumir uma mudança no que diz respeito ao rumo da missionação e à estrutura das missões. Nessa função, o Visitador teve uma

---

383 Costa, 1999, p. 96.

384 Elison, 1988, p. 15.



atuação especialmente determinante no Japão, onde esteve em três períodos distintos. Dessa maneira, tendo desde o princípio demonstrado especial apreço ao método de adaptação aos costumes locais, bem como à formação de um corpo eclesiástico nativo, Valignano acabou por fazer frente ao comportamento daqueles que eram mais conservadores e demonstravam um pensamento demasiadamente eurocêntrico, como Cabral.

Desse modo, com a vinda de Valignano, passou a ser permitido que os dógicos seguissem para os estudos nos colégios fundados no Japão e em Macau, já que grande parte do seu projeto educacional contemplava a formação de nativos.<sup>385</sup> Nas escolas se pretendia trabalhar com a formação dos meninos, com os mais jovens. Mesmo aqueles que não se previa a permanência na Companhia deveriam ser recebidos nos seminários, sendo que havia a expectativa de que eles pudessem vir a se tornar possíveis aliados, apoiantes da missão e dos missionários. De qualquer forma, o intento principal do trabalho desenvolvido nesses espaços foi inquestionavelmente a formação de pregadores, de um corpo eclesiástico para a Igreja do Japão, assegurando o crescimento e a manutenção da Ordem no país. Como foi definido por George Ellison, “Doctrinal purity was the aim, dogmatic rigidity the root of the method. The spirit of the counter Reformation had reached Japan.”<sup>386</sup>

Dentro do panorama geral da campanha jesuítica, apesar da proliferação de missões e da diversidade de povos e culturas, podem ser identificadas algumas diretrizes fundamentais, sendo o estudo das línguas nativas e a tradução de textos voltados para a catequização - medida que teve outra importância no contexto das culturas letradas do Extremo Oriente da Ásia; a política de recrutamento de um maior número de missionários, o que foi uma questão sempre presente, do Brasil ao Japão; a disciplina interna da Ordem, razão pela qual a correspondência se tornou ferramenta basilar; a política de alianças, já que dentro e fora da Europa os jesuítas vieram a se cercar e aproximar das lideranças locais; e a organização fortemente hierárquica do grupo, que servia para garantir certa coesão e tinha correlação direta com os votos de disciplina e obediência.

---

385 Ibidem.

386 Ellison, 1988, p. 66.

O número de japoneses a fazerem parte do corpo missionário cresceu exponencialmente, vindo de fato a caracterizar a Igreja do Japão, matéria que será melhor tratada no Capítulo III.

Na prática, foi apenas em algumas regiões que a missionação acabou por ter um impacto direto na comunidade local. No caso da Índia, por exemplo, mesmo que a atuação jesuíta tenha sido expressiva e duradoura, ela não chegou a alterar as práticas ou a vida social e política da sua sociedade.<sup>387</sup> Por outro lado, a missão jesuíta foi um dos elementos nevrálgicos do estabelecimento português em alguns dos territórios sob sua atividade, como foi o caso do Brasil e do Japão - ao menos se nos detivermos à segunda metade do século XVI.

Ao falarmos especificamente do recurso à acomodação cultural no trato com as populações não europeias, constatamos certa flexibilização na conduta que deles era esperada enquanto religiosos. Considerando-se a campanha jesuíta como projeto único, mesmo que formado por várias partes, devemos igualmente levar em conta as reações negativas da Companhia de Jesus, da Igreja Católica e da Coroa Portuguesa, que buscavam controlar a evangelização da maneira que vinha sendo promovida.

Como foi anteriormente referido, no Japão não havia a presença de qualquer órgão administrativo por parte da Coroa, nem outro grupo religioso que não o jesuíta até o ano de 1593. Por sinal, o Tribunal do Santo Ofício, a Inquisição, instalado em Goa desde 1560, tampouco alcançava o Extremo Oriente da Ásia. Esse não era um fator de preocupação para os jesuítas atuarem no Japão. Na Índia, ao contrário de outros territórios, a Inquisição foi muito ativa, preocupando-se principalmente com o islamismo e o "gentilismo" - não tanto com o judaísmo, que era o foco na Europa em virtude dos cristãos-novos, preocupação também presente no Brasil.<sup>388</sup>

Por um extremo, no caso do Brasil, temos a presença de instrumentos legais, religiosos e administrativos, tanto por parte da Coroa como da Igreja Católica, que faziam com que a atividade jesuíta estivesse a eles sujeita e limitada. No Japão, no extremo oposto, temos a presença portuguesa a existir completamente dependente da rede formada pelos mercadores e missionários, por muito tempo os únicos a propriamente viverem a experiência japonesa.

As primeiras décadas de atuação na América Portuguesa foram marcadas pela adaptação e pela construção da catequização em moldes muitos particulares, que

---

<sup>387</sup> Costa, 1998, p. 379.

<sup>388</sup> "Ofício da Inquisição não houve até agora, posto que os Bispos usam dele quando é necessário por comissão que têm, mas dando apelação para o Santo Ofício de Portugal, e com isso se queimou já na Baía um Francês herege. Agora tem o bispo D. Antônio Barreiros este ofício para com os índios somente e é nomeado por seu coadjutor o Padre Luiz da Grã, da Companhia, que é agora reitor do Colégio de Pernambuco." In Anchieta, 1933, p.310.

atendessem o público e as expectativas locais utilizando as ferramentas disponíveis. De qualquer modo, por mais que houvesse um aparelho administrativo a acompanhá-los, os padres também acabavam por depender quase que exclusivamente das suas próprias forças. Ambiente no qual os missionários muitas vezes acabavam por sufocar, ou ao menos a conflitar com os outros poderes e interesses estabelecidos localmente, não podendo desenvolver o trabalho da maneira pretendida.

No caso do Japão, também dependiam quase que exclusivamente das próprias forças. Entretanto, justamente pela completa ausência e isolamento de outros grupos e entidades. Por sinal, sobre o isolamento ao qual estavam reféns, Gaspar Vilela escreveu no ano de 1571 aos padres de Portugal, que "Húa das desconsolações q o padre [Fróis] no Miáco tinha era auer seis annos que não tinha copia de confessor, por estar duzentas e tantas legoas pola terra dentro, e não se lhe poder satisfazer nesta parte: este ãno o quis nosso Senhor consolar por ir la o padre Organtino, que dessas partes veo."<sup>389</sup>

As duas missões afligiam, e buscavam alternativas para sanar, ou ao menos diminuir, as dificuldades enfrentadas pela dispersão e pelo número ainda muito reduzido de padres. De fato, ambas eram vazias no que diz respeito à quantidade de missionários a servirem no território sob sua intervenção. Foi apenas a partir da década de 1570 que o grupo veio a tomar mais corpo, no Japão especificamente em virtude do investimento no clero nativo e no Brasil pelo aumento do interesse pela região.

### *Do ensino e o trato com os nativos no Brasil*

O desenvolvimento de um efetivo sistema educacional no Brasil apenas se deu no século seguinte à fundação da missão jesuíta. Em uma primeira fase o ensino partia dos estudos elementares, constituído pelo aprendizado do idioma português, pelo ensinamento da doutrina cristã e pela alfabetização. O trabalho nos colégios, diante da especificidade do território, respondia a mais de um interesse, pois não apenas tratavam de ensinar a cultura portuguesa aos nativos, principalmente aos mais jovens, como também de instruir os filhos dos colonos, que então estavam instalados nessas terras e

---

389 "Carta do padre Gaspar Vilela de Cochim vindo de Iapão, pera os padres & irmãos da Cõpanhia de IESVS de Portugal, aos quatro de Feuereiro de 1571", CE, f. 301v.

formavam uma comunidade que cada vez mais vinha a crescer e a se enraizar. De qualquer maneira, o grande interesse tanto de Nóbrega como de Anchieta era o trabalho junto aos meninos indígenas, sendo que o segundo escreveu ainda no ano de 1555:

“Temos uma grande escola de meninos índios, bem instruídos em leitura, escrita e em bons costumes, os quais abominam os usos de seus progenitores. São eles a consolação nossa, bem que seus pais já pareçam mui diferentes nos costumes dos de outras terras; pois que não matam, não comem os inimigos, nem bebem da maneira por que dantes o faziam [...] Ocupamo-nos aqui em doutrinar este povo, não tanto por este, mas pelo fruto que esperamos de outros, para os quais temos aqui abertas as portas.”<sup>390</sup>

São assinaláveis fases distintas da missionação levada a cabo pela Companhia de Jesus no território. Em um primeiro momento, até finais da década de cinquenta do século XVI, a estratégia principal era a abordagem pela “*via amorosa*”, pela “conversão por amor”, com a qual se tratava de propagar a mensagem cristã interferindo diretamente na estrutura indígena. Após uma década da missão, a estratégia voltada às tribos nativas passou a ser o uso do “suave jugo de Cristo” e a gradativa formação e manutenção dos aldeamentos, que se mantinham apartados das zonas onde os colonos e as autoridades se estabeleceram.<sup>391</sup>

No Brasil, os missionários também lidavam com outros organismos e agentes ligados à Igreja, como no caso da presença de um bispo desde o ano de 1552<sup>392</sup> - função que foi pela primeira vez assumida por D. Pedro Fernandes Sardinha,<sup>393</sup> após nomeação em Salvador no ano anterior. Consequentemente, houve o registo de múltiplos conflitos em relação às iniciativas tomadas pelos jesuítas, principalmente no que diz respeito ao

---

390 Anchieta, “De São Vicente, a 15 de Março de 1555”, 1933, p. 79.

391 Couto, 1998, p. 65.

392 Mesmo que Nóbrega apenas tenha vindo a assumir a posição de provincial no ano de 1553 (quando a missão foi elevada à Província), já desempenhava a função de superior desde o ano de 1549.

393 “O primeiro bispo do Brasil foi D. Pedro Fernandes, que servira já de provisor ou vigário geral da índia. Este veio no ano de 1552 á Baía, cujo bispo se intitula e comissário geral de toda a costa, e assim mesmiõ todos os mais, e esteve nela até o de 1556, no qual se partiu para Portugal com licença d'El-Rei. E dando a nau com a tormenta á costa, entre o rio de S. Francisco e Pernambuco, foi morto pelos índios com a maior parte da gente que com ele ia, em que entrou o primeiro provedor-mór desta província, Antônio Cardoso de Barros, que veio com o primeiro governador Tome de Sousa. Na vacante deste veio por visitador e comissário geral de toda a costa, o Dr. Francisco Fernandes, que regeu a igreja brasileira até á vinda de D. Pedro Leitão.” In Anchieta, “Informação do Brasil e de suas capitanias, 1584”, 1933, p. 309.

trato com o indígena da terra. Como foi descrito por Nóbrega, em uma carta enviada ao ex-governador Tomé de Sousa, no ano de 1559:

“Trouxe N. Senhor o Bispo Dom Pedro Fernandes, tal e tam virtuosso qual o V. M. conheceo, e muy zeloso da reformation dos costumes dos christãos, mas quanto ao gentio e sua salvação se dava pouco, porque não se tinha por seu Bispo, e eles lhe parecião incapazes de toda a doutrina por sua bruteza e bestialidade, nem as tinha por ovelhas de seu curral, nem que Christo N. Senhor se dignaria de as ter por tais.”<sup>394</sup>

Havia uma incompatibilidade entre o pensamento do primeiro provincial e o primeiro bispo do Brasil em relação à população autóctone, tendo-se em conta que ambos assumiram as respectivas funções na mesma altura, um em 1553 e o outro em 1552. Relativamente ao bispo Sardinha, já em 1552, Nóbrega havia escrito ao padre Simão Rodrigues a dizer que “As nossas mortificações entende pouco o espirito delas e repreende-o muito. O que me alegra muito no Senhor é obrigá-lo a fazer grandes obras, pois faz pouca conta das nossas e teremos ocasião de nos estender pola terra, coisa tão necessária e proveitosa e de nós desejada.”<sup>395</sup>

Relativamente ao trabalho dos missionários, especialmente no que tange a relação dos nativos com a catequização, Nóbrega manifestou que com o auxílio de alguns “confessamos alguma gente da terra, que não entende a nossa fala, nem nós a sua [...] no qual a experiência nos ensina haver-se feito muito fruto”. Medida que foi muito mal vista pelo bispo:

“Contrariou-nos isto muito o Bispo, dizendo que era cousa nova, e que na igreja de Deus se não acostuma. Acavei com êle que o escrevesse lá, e que, pela determinação de lá, estivessemos. Esta é coisa mui proveitosa e de muita

---

394 “Do P. Manuel da Nóbrega a Tomé de Sousa antigo governador do Brasil, Lisboa, Baía 5 de hullo de 1559”, MBIII, pp. 72-73.

395 Leite, 1940, p. 33.

importancia nesta terra, entretanto que não ha muitos padres que saibam bem a lingua, e parece grande meio para socorrer as almas [...]"<sup>396</sup>

Ou seja, diante da dificuldade em encontrar padres com conhecimento da língua local, intento que nunca chegou a ser satisfatoriamente alcançado, Nóbrega via no auxílio de nativos uma opção legítima para a evangelização. Seria, assim, uma ferramenta genuína e benéfica para a missionação - discurso também presente no Japão. Nóbrega ainda ressaltou que “Os Padres, que o Bispo trouxe, não edificam nada este povo, porque cá faziam-lhe tudo de graça e agora vêm outro modo de proceder”,<sup>397</sup> diferenças que afetariam diretamente o seu trabalho, que até então tinha como principal foco a comunidade autóctone.

O bispo defendia que a evangelização deveria se voltar à população portuguesa estabelecida no território, vendo os índios da terra como bestiais e incapazes de serem convertidos. Por sua vez, Nóbrega apostava no trabalho com os indígenas, vendo neles o principal sentido da missão.<sup>398</sup> D. Fernandes se mostrou profundamente incomodado com a forma com que os jesuítas se aproximavam dos índios, bem como com a tolerância que demonstravam a alguns dos elementos da sua cultura. Por exemplo, a aceitação parcial de algumas danças e cerimônias ao modo da terra causava-lhe muito espanto, sendo que o bispo veio a claramente manifestar a sua contrariedade à formação dos meninos e ao uso de intérpretes - questões indissociáveis da missão.<sup>399</sup>

Esse embate exemplifica as divisões que haviam dentro da própria Igreja. Ao mesmo tempo em que havia um espírito inovador e mais aberto a tomar corpo, principalmente entre aqueles que, como Nóbrega, partiram para as regiões fora da Europa, havia outro grupo mais conservador e resistente aos novos ventos, que se prendia às determinações de uma Igreja mais antiga e reacionário, caso do bispo Sardinha.<sup>400</sup> Desse modo, apesar de partilharem o mesmo contexto, os dois representavam diferentes tempos da Igreja, a nova e a velha.

---

<sup>396</sup> Leite, 1940, p. 30.

<sup>397</sup> Leite, 1940, p. 3

<sup>398</sup> Barbosa, 2016, p. 51.

<sup>399</sup> “Pedro Fernandes a Simão Rodrigues, Bahia”, In MB I, 357-36. MB II, 11-12.

<sup>400</sup> Por sinal, esse comportamento conservador e resistente ao índio foi um traço característico de mais de um bispo do Brasil. Como foi escrito por José de Anchieta: “O terceiro bispo, que agora rege a igreja do Brasil, é D. Antônio Barreiros, do habito de Aviz. Veiu no ano de 1575; faz seu ofício como os

Com efeito, a forte desavença entre o provincial e o bispo teria sido um dos motivos pelos quais Nóbrega veio a gradativamente concentrar as suas atividades em São Vicente, região onde os missionários poderiam ter um pouco mais de liberdade, ao tempo em que se distanciariam da fiscalização vivida em Salvador.

Em 1556, ao retornar à Bahia após alguns anos em São Vicente, Nóbrega veio a se apoiar na figura do governador Mem de Sá (1500-1572). Situação que demonstra que o apoio às esferas de autoridade fixadas no território oscilava, consoante os interesses e as possibilidades em jogo. O Governador em pouco tempo promoveu uma campanha militar que visava colocar os índios mais hostis sob o seu controle e autoridade, principalmente na zona do entorno de Salvador, onde a maior parte dos portugueses se concentrava. Ao mesmo tempo, foi durante o governo de Mem de Sá que foram dados os primeiros passos para a instituição de leis de proteção aos índios, medida que se alinhava à expectativa de Nóbrega e de outros jesuítas. Diante das reivindicações dos missionários, a mando do Rei, em 1566 foi formada uma junta com a finalidade de discutir as injustiças sofridas pelos indígenas, que acabou por reforçar a autoridade dos missionários sobre os aldeamentos.<sup>401</sup> Contudo, ainda demoraria muito tempo para que houvesse reais avanços nesse sentido. Para que seja visível o quanto esse tópico era intrínseco ao contexto brasileiro, o padre José de Anchieta escreveu a respeito dessa contenda décadas depois, no ano de 1594:

“Nesta do Espírito Santo encontro agora muita perturbação entre os Portugueses, uns com outros, sobre pretensões de ofícios e honras, e, com os nossos, porque não lhes concedemos que façam dos índios Cristãos á sua vontade, querendo servir-se deles a torto e a direito. Mas como esta é guerra antiga, e no Brasil não se acabará senão com os mesmos índios, trabalha-se todo o possível pela sua defesa, pera que com isto se salvem os predestinados, que, se não se tivesse respeito a isto, era

---

passados, posto que não se mostre tão zeloso pela conversão dos índios, nem faz muita conta da sua cristandade, tendo-os por gente boçal e de pouco entendimento, e contudo já foi visitar suas aldeias e crismou os que tinham necessidade deste sacramento". In Anchieta, "Informações do Brasil e de suas capitanias - 1584", 1933, p. 309.

401 Orientações que buscavam controlar a escravização de indígenas. Cf. "Resoluções da Junta da Bahia sobre as aldeias dos padres e os índios" In MB IV, pp. 355-357.

quasi insofrível a vida dos Padres nas aldeias, *sed omnia sustinemus propter electos.*”<sup>402</sup>

Por sinal, já desde o ano da fundação da missão que Nóbrega requisitava maiores poderes à missão do Brasil:

"Esta terra é nossa empresa, e o mais Gentio do mundo. Não deixe lá Vossa Reverendissima mais que uns poucos para aprender, os mais venham. Tudo lá é miseria quanto se faz: quando muito ganham-se cem almas, posto que corram todo o Reino; cá é grande manchêa. Será cousa muito conveniente haver do Papa ao menos os poderes que temos do Nuncio e outros maiores, e podermos levantar altar em qualquer parte, porque os do Nuncio não são perpetuos, e assim que nos commetta seus poderes acerca destes saltos, para podermos commutar algumas restituições e quietar consciencias e ameaços que cada dia acontecem, e assim tambem que as leis positivas não obriguem ainda este Gentio, até que vão aprendendo de nós por tempo, scilicet: jejuar, confessar cada anno e outras cousas semelhantes [...]."<sup>403</sup>

Essa disputa sublinha duas vertentes muito distintas do projeto de catequização dos povos. Aquela levada a cabo por alguns jesuítas, que acabava por focar a evangelização nas comunidades locais, valorizando suas particularidades como elementos a serem agregados pela missionação. E o projeto defendido por uma ala mais conservadora e ortodoxa da Igreja, acima representada pela figura do bispo Sardinha, que apenas via a catequização pela via do referencial civilizacional europeu-cristão, não considerando ou aceitando os elementos autóctones.<sup>404</sup>

Sobre o conflito de interesses e as várias instâncias a determinarem o passo da missão no Brasil, o padre Manuel da Nóbrega escreveu de São Vicente no ano de 1561:

---

402 Anchieta, “Ao Geral Padre Cláudio Acquaviva, do Espírito Santo, a 7 de setembro de 1594”, 1933, p. 290.

403 Nóbrega, “Para o Padre Mestre Simão”, 1931, p. 83.

404 Lacombe, 1960, p. 58.



“El modo de pceder el tiempo, q yo fui procuincial em esta prouincia del Brasil, se ha variado de muchas maneras, quanto a su gouierno, porq yo seguia um camino, y despues por cartas y auisos que tuve de Portugal y mucho mas despues dela venida del P Luis da graã, por su cõseio caminaua por outro em algunas cosas, y em otras dudaua y las cõmunicaua à Portugal, y daua la informatiõ que auia, y respondiã me assi de Roma, como de Portugal, y aquel camino seguia despues. Aora que el P Luís dagraã tiene el cargo de Prouincial, no se satisfaze cõ las determinaciones, q vinierõ, y es de opiniõ, que no se pueden de aca dar informationes bastates por cartas, y desseaua, que viniesse un visitador o Commissario, para que de mas certa pudiesse iuzgar las cosas, q tienen duda, y lleuaua p posito de escriuir de la Baya largo à V. P. Pareciome a mi tambien, q dessearia V. P. tener tambien de mi informatiõ, como de persona, porquien todas passarõ por la mano, y a mas tiempo, que cõ ellas trato, assi em el entendimiento, como em la execution dellas, y assi em esta da cuenta, de lo que se duda, aunque sean cosas antiguas, y q ya por vezes se an escrito, para que no falsando informationes de todas partes, pueda escoger y prouuer, como in Dío le paresciere.”<sup>405</sup>

Nessa carta Nóbrega fez o reconhecimento das mudanças que foram sendo enfrentadas no modo de se proceder na missão. A forma como levavam a evangelização sofreu muitas alterações, principalmente "quanto a su gouierno", tendo em vista que estavam a depender daquilo que seria definido desde Portugal e Roma. O padre refere que essas mudanças foram ainda mais profundas a partir da vinda do padre Luis da Grã, no ano de 1553, que viajou ao Brasil acompanhado por José de Anchieta e mais alguns missionários. Sobre a sucessão, Nóbrega escreveu de Salvador ao então Padre Geral Diego Laínez, no ano de 1559:

“V. P. me mandava que eu atendesse ao officio de Provincial, e foi, segundo penso, por não ter manifesta e clara informação de quam pouco eu era para êle, mas de Portugal, onde conheceram minhas enfermidades corporais e espirituais, usaram comigo de misericórdia, e me relevaram do cargo e me mandaram abrir a primeira sucessão na qual o dá ao nosso verdadeiro Padre Luiz da Grã, e com muita razão,

---

405 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis. 15 I-II 114 Copia dum capitulo de húa carta q ho P<sup>e</sup> manael da nobrega escreueo de São Vicente do brasil ao P<sup>e</sup> fr<sup>co</sup> anriques a 12 de Junho de 1561. 116 La jumma gratia y amor de Jhu X N Sor sea siempre em nro Continuo fauor amé.

porque eu era abortivo ante tempo, enviado com o cargo a estas partes, e me mandam que resida em S. Vicente, para onde partirei, quando tiver embarcação [...] Eu antes quisera ajudar aqui ao Padre Luiz da Grã, sujeito a tão doce e prudente Padre, assim porque aqui se abrem as portas da conversão por causa da sujeição em que se mete a gentilidade, como também por residir aqui o Governador de El-Rei, o que lá em S. Vicente não há, como verá pelas cartas das novas que de entre ambas partes lá irão.”<sup>406</sup>

Luis da Grã veio a substituir Nóbrega enquanto provincial do Brasil, função que desempenhou de 1560 até 1570, tendo sido posteriormente reitor dos Colégios da Baía (1574-1575) e de Olinda (1577-1589). Apesar de igualmente ter dedicado muita atenção à catequização da população nativa, como anteriormente foi referido, o padre veio a conflitar com algumas questões defendidas por Nóbrega, como a posse de bens pela Companhia e o uso de mão de obra escrava.

De toda maneira, Nóbrega descreveu que, ao desconfiar de algumas medidas que então eram tomadas localmente, acabava por remeter as informações aos membros da Companhia em Portugal, para que, assim, pudessem obter alguma orientação. Ao receberem respostas tanto de Portugal como de Roma, o padre referia que passava a seguir essas instruções. Ou seja, apesar das suas convicções e de alguns conflitos, Nóbrega recorria às esferas superiores da Companhia para verificar determinados caminhos a serem tomados. O padre também declarou que, tendo assumido a posição de provincial, Luis da Grã se mostrou insatisfeito com a comunicação entre a Província e os membros da Companhia na Europa. Diante disso, passava a requisitar o envio de um visitador para o Brasil, para que ele pudesse melhor apreciar aquilo que vivenciavam na missão, podendo ter uma maior sensibilidade para perceber a inaplicabilidade de algumas determinações vindas do reino e de Roma.

Nas localidades que eram compreendidas como menos civilizadas, de gente mais selvagem, havia a preocupação de que a população masculina portuguesa viesse a sofrer uma degeneração a partir do contato com os seus costumes, com tradições tão distantes do cristianismo. Por outro lado, no Brasil igualmente se manifestava a preocupação com a imagem negativa que a população de colonos transmitia por conta do seu mau

---

406 Leite, 1940, pp. 88-89.

comportamento, tendo em consideração que na América se afastaram do que era visto como a moral e os bons costumes na Europa. Como foi descrito por Nóbrega, ainda no ano de 1557:

“Desque fuy entendendo por experiencia o pouco q se podia fazer nesta terra na conuersão do Gétio por falta de não serem subeitor E da ser hua maneira de gente de condição mais deveras brauas q de gente racional. E ser gente servir qsequer por medo E subieição. E cõjuntamente ver a pouca esperança da terra se ensonbearn, E ver a pouco auda E os muytos estoruos dos Xpãos destas terras cuyo escãdalo E mau exemplo abastara pa se não conuerter posto q fora gente de outra calidad j sempre me dixeu o coração q deuia demãdar aos carixos os quais estan senboreados E subieitos dos castelhanos do Paraguay e muy despostos pa se neles frutificar E em outras Gerações q tão bem conquistão os castelhanos, E juntam<sup>te</sup> cõ isto fazerem me dela instancia grãde por muytas vezes s o capitão E os principaes da terra prometendo todo o favor e ajuda necessaria pa bem empregar nossos trabalhos asi antre os christãos como antre os gentios.”<sup>407</sup>

Manuel da Nóbrega compreendia que a população indígena era mais selvagem, menos racional - discurso muito diferente do Japão, onde se exaltava que havia "gente de razão" -, e que apenas a constância na vida cristã, bem como o exemplo e o controle de certos comportamentos, é que possibilitariam a sua conversão. Assim, o modo como a população portuguesa se comportava, segundo o padre manifestava, dificultava ainda mais o trabalho. Não sem razão, o padre se voltou cada vez mais à formação dos aldeamentos e ao afastamento dos centros mais povoados. Como foi descrito pelo padre José de Anchieta, a acompanhar diretamente o trabalho desenvolvido por Nóbrega na região de São Vicente:

“Aqui, pois, habitamos presentemente com o Reverendo em Cristo Padre Manuel da Nobrega sete irmãos separados da convivência dos Portugueses, applicados somente á doutrina dos índios. Temos também em casa connosco alguns filhos dos Gentios, que atraímos para nós de diversas partes, e estes até abominam os

---

407 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis. 15 I-II 42v P. Nobrega Emman., dec 1557. Al Dottore Torres.

costumes paternos a tal ponto que, passando por aqui para outro lugar o pai de um e vendo o filho, este longe de mostrar para com ele o amor de filho, pelo contrário só lhe falava rarissimamente e de má vontade, e compelido por nós.”<sup>408</sup>

Os aldeamentos se consolidavam como alternativa preferencial para o trabalho junto aos indígenas, tendo em vista que, dentro dos seus limites, estariam apartados da comunidade portuguesa e conseguiriam maior abertura para desenvolver a catequização da maneira pretendida - mesmo que ela barrasse diretamente na própria dificuldade em lidar com os índios.

O então provincial há tempos se confrontava com um sentimento dual, já que, ao mesmo tempo em que via nos indígenas a essência da missão, reconhecendo que poderiam alcançar a sua conversão e evolução na fé, alimentava uma crescente frustração em virtude da hostilidade e resistência de algumas tribos. Nesse sentido, “Nóbrega was no longer convinced that persuasion alone would achieve the conversion”.<sup>409</sup> Isto é, tampouco para a missão do Brasil se podia pensar em um estratégia homogênea de aproximação ao público nativo, contexto no qual a força e a sujeição passavam a ser percebidos como imperativos para o desenvolvimento da catequização. Como Manuel da Nóbrega escreveu ao padre Miguel de Torres, em Lisboa, no dia 08 de maio de 1558:

“Torno a dizer que é tão grande o ódio, que a gente desta terra tem aos índios, que por todas as vias os toma o imigo de todo o bem por instrumentos de danarem e estorvarem a conversão do gentio; porque de Mem de Sá, Governador, ajuntar quatro Aldeias em uma e querer ajuntar outras em outra parte, não saberei dizer quanto o estorvam por todas as vias, mas neste caso parece-me bem o que faz Mem de Sá, e eu e D. Duarte assim lho aconselhamos, porque doutra maneira não se podem doutrinar nem sujeitar nem metê-los em ordem, e os índios estão metendo-se no jugo de boa vontade, sed turba quae nescit legem e não têm misericórdia nem

---

408 Anchieta, “Quadrimeste de maio a setembro de 1554, de Piratininga”, 1933, pp. 42-43.

409 Metcalf, Alida C., “The Society of Jesus and the First Aldeias of Brazil” In Hal Langfur (ed.), *Native Brazil - Beyond the convert and the cannibal, 1500-1900*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2014, p. 42.

piedade, e têm para si que estes não têm alma, nem atentam o que custaram, não têm o sentido senão em qualquer seu interesse.”<sup>410</sup>

Essa foi uma mudança significativa na postura do padre, tendo em vista que implicava um outro modo de proceder e ocasionaria inevitavelmente uma nova reação por parte dos indígenas. Por seu lado, José de Anchieta, que igualmente defendia a missionação junto aos índios de uma maneira um pouco mais flexível, já considerava o uso da força antes mesmo da vinda de Mem de Sá.<sup>411</sup> As mudanças e adaptações que foram sendo adotadas demonstram o quanto a prática da missão dependia daqueles que então estavam envolvidos no projeto, dos interesses em jogo e do momento vivenciado.

Desse modo, havia variações de comportamento mesmo entre aqueles que demonstravam uma postura mais tolerante à cultura autóctone, privilegiando-se mais uma iniciativa do que outra, um elemento mais do que outro. Em parte, a frustração demonstrada por Nóbrega deu lugar a alguma esperança. Como o padre escreveu ao cardeal infante D. Henrique, ainda em 1560:

“E pois assi mo manda lhe darei conta do que V. A. mais folgará de saber que hé da conversão do gentio, a qual, depois da vinda deste Governador Men de Saa, creceo tanto que, por falta de operários muytos, deixamos de fazer muyto fruyto. E todavia com esses poucos que somos se fizerão quatro igrejas em povoações grandes, onde se ajuntou muyto numero de gentio pola boa ordem que a isso deu Men de Saa com os quais se faz muyto fruyto, pola sogeição e obediência que tem ao Governador; e emmentes durar o zelo delle se irão ganhando muytos, mas, cessando, em breve se acabará tudo, ao menos entretanto que não tem ainda lançadas boas raizes na fee e bons costumes. A causa porque no tempo deste Governador se faz isto e não antes, não hé por agora aver mais gente na Bahia, mas porque pode vencer Men de Saa a contradição de todos os Christãos desta terra, que era quererem que os índios se comessem, porque nisso punhão a segurança da terra e quererem que os índios se furtassem huns aos outros pera elles terem escravos e quererem tomar as terras aos índios contra rezão e justiça e tiranizarem-nos por todas as vias, e não quererem que se ajuntem pera serem doutrinados por os terem mais a seu propósito e de seus

---

410 “Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres, Lisboa, Baía 8 de maio de 1558”, MB II, p. 452.

411 Metcalf, 2014, p. 44.

serviços, e outros inconvenientes desta maneira, os quais todos elle vence, a qual eu não tenho por menor victoria, que as outras que Nosso Senhor lhe deu [...].”<sup>412</sup>

Nóbrega narrava os grandes frutos e promessas que identificava para a missão do Brasil a partir da campanha militar promovida por Mem de Sá, tendo em vista que teriam conseguido bons resultados a partir da sujeição dos índios ao Governador. Ou seja, apesar de ainda serem poucos, com o apoio da força por ele imposta os padres poderiam chegar a alcançar bons frutos para a missão, ao menos quando fossem finalmente semeados os princípios da doutrina e do estilo de vida cristão.

Contudo, o padre sublinhava que a contradição dos cristãos estabelecidos no território continuava a ser um dos principais problemas da missão: A falta de interesse, o mal exemplo e os impedimentos causados pela comunidade portuguesa eram um obstáculo de difícil superação. Em Salvador, sendo sede do Governo-Geral e também principal centro da presença europeia na região, era de fato muito custoso contornar essa situação.

Por mais que, em geral, os primeiros missionários jesuítas tenham apoiado a evangelização por meios persuasivos, não coercivos, a realidade problemática e conflituosa acabou por dar espaço ao uso da força. Era nos aldeamentos, afastados da comunidade portuguesa, e longe das tribos mais hostis, que os padres viam o futuro da missionação. Entretanto, barravam a todo o momento nos interesses da comunidade portuguesa ali presente, bem como nas determinações vindas desde Portugal e Roma, que não convergiam com a sua apreciação. De todo modo, alguns missionários continuaram a investir nesses espaços, e resistiram o quanto puderam para que eles se mantivessem.<sup>413</sup>

*De um lado ao outro, cada um ao seu tempo*

---

412 “Do P. Manuel da Nóbrega ao cardeal infante D. Henrique de Portugal, S. Vicente, 1 de junho de 1560”, MB III, p. 239.

413 Metcalf, 2014, p. 54.

Se para o Brasil foi designado um bispo logo no ano de 1551, para o Japão essa medida levou muito mais tempo a ser concretizada, tendo sido um assunto que causava muita discordância entre os membros da missão.<sup>414</sup> Em uma carta datada de 25 de agosto de 1580, Alessandro Valignano escreveu sobre essa questão ao “Illustrissimo, & Reuerendissimo senhor dom Theotonio de Bragança Arcebispo de Euora”:

“Primeiramente dou muitas graças a vossa Senhoria por tomar tão a peito de fauorecer as cousas da Companhia, especialmente nestas partes, & pois temos tam grande protector certo estou que muitas cousas se hão de despachar nessa corte que importão muito ao bem desta prouincia, & respondendo ao que vossa Senhoria me escreue quãto ao que toca mandar o Bispo a Iapão ainda que com o tempo será assi necessario, todauia pola experiêcia que tenho desta terra de vista desdo anno passado escreui ao padre geral que por agora não conuinha, nem era possiuel que viesse a Iapão Bispo por muitas rezões, das quaes tocarei aqui algúas. A primeira he porque ainda que temos em Iapão muita Christandade, todauia está derramada em diuersos reinos, os quaes todos são de senhores gentios, que não permitirão em nenhúa maneira que o Bispo tenha jurisdição nenhúa sobre seus subditos. A segunda porque o modo de viuer dos Iapões he em tudo tam differente do modo de viuer, & das leis, & costumes de Europa, que os mesmos Christãos não se podê em nenhúa maneira guiar da maneira que seguião em Europa, & esta differença he tam grande que se não pode em nenhúa maneira declarar com poucas palauras, mas bastará dizer que os Iapões por baixos que sejam, de nenhúa maneira sofrem palaura pesada nem castigo nenhú, & assi mal os podera guiar seu prelado não podendo com elles ecercitar castigo nem jurdição nenhúa. A terceira porque Iapão he a mais reuoltosa terra que no mundo ha, & não está nunca em hum estado nem ha em todo elle lugar que seja seguro, polos grandes aleuantamentos, & treições que fazem huns aos outros, & assi este Bispo não poderá estar em nenhúa parte, nem quieto, nem seguro, & seria muitas vezes desacatado, & maltratado como agora acontece a nosoutros. A quarta porque fora mister mui grossa renda, & grande gasto pera se sustentar porque o modo de viuer de Iapão não sofre outra cousa porq elle ha de sustentar as igrejas, & ha de dar infindos presentes a

---

414 Em 19 de fevereiro de 1588 a Santa Sé erigiu a diocese do Japão, tendo como sede Funai. No entanto, o bispo que havia sido nomeado, D. Sebastião de Moraes, faleceu em Moçambique ainda no mesmo ano. Só em 1592 foram nomeados por Roma novos prelados: D. Pedro Martins (que havia assumido a função de provincial quando Valignano voltou a ser visitador) e D. Luís de Cerqueira. O desembarque do bispo do Japão, D. Pedro Martins, se deu em Nagasaki em julho de 1596. Vindo a falecer em fevereiro de 1598, D. Luís de Cerqueira, seu coadjutor, chegou ao Japão em agosto do mesmo ano para assumir o bispado.

senhores Christãos, & gentios, a huns pera que fauoreção, & aos outros pera que não contraiem a conuersão & o pouo de Iapão depende tanto de seus senhores que se não pode fazer nada sem o fauor delles.”<sup>415</sup>

“A quinta, & vltima porque ou este Bispo ha de ser da Companhia, como vossa Senhoria pretende, & não ha de ter outros clerigos seculares senão da Cõpanhia, & então não poderá mais fazer do que faz á Companhia agora, ou ha de ser outro Bispo que ha de ter outros clerigos seculares, & então nem Iapão sera pera elles, nem elles serão pera Iapão, porque serão muitos fastos, muitos trabalhos, & muitas tentações temporaes, & espirituas, & não sei nem quãtos, clerigos seculares as quererão sofrer, nem como se auerão com ellas, porque somente o trabalho de aprender a lingua em que se gasta muitos annos não se pode sofrer senão por pura charidade, & mandado de obediencia, poronde cõcluo senhor que por agora não conuem em nenhúa maneira mandar aqui Bispo, & se vier eu aseguo a vossa Senhoria que entre poucos meses se tornara pera Machao ou pera a India, & por isso me parece melhor se esta carta chegar antes de ser depachado de ferir a missão deste Bispo pera outro tempo porque acrecentandose, & fortificandose a christandade como agora se uai fazendo, & criandose nos seminarios muitos iapões que aprendão pera serê clerigos, se irá despondo Iapão pera auer nelle Bispo, & então o tempo dará a entender se este Bispo ha de ser natural mesmo de Iapão, ou se ha de ser forasteiro, mas com tudo isso eu me remeto ao parecer da vossa Senhoria Illustrissima, & de sua Alteza.”<sup>416</sup>

A apreensão que a nomeação de um bispo causava no Japão em parte dizia respeito aos problemas que foram enfrentados por Nóbrega com a nomeação de Sardinha no Brasil, correspondendo a um maior controle e repreensão sobre o trabalho que os missionários estavam a promover no território. Ou seja, ainda no princípio da sua primeira visita ao Japão (iniciada no ano de 1579), Valignano remeteu essa carta ao Arcebispo de Évora, que era uma figura de grande importância dentro do reino e muito próxima à Companhia. Nela, manifestava uma posição muito assertiva sobre a sua contrariedade na designação de um bispo para o Japão.

---

415 CE, f. 477v.

416 CE, f. 478v.



Valignano justificou a sua posição pontuando algumas questões. Mesmo que a cristandade japonesa fosse àquela altura significativa e promissora, os padres se encontravam espalhados por vários territórios (reinos), sendo “reféns” dos poderes locais. Como afirmado pelo Visitador, ali todos os territórios eram de senhores japoneses, que não permitiriam que o bispo possuísse autoridade nas suas terras e sobre os seus súditos. Dessa forma, sendo que os japoneses irrestritamente seguiam os seus senhores, os missionários necessariamente deveriam se preocupar em seguir as leis locais e responder à sua autoridade, pois de modo algum sofreriam qualquer tipo de imposição.

O Visitador também buscou sublinhar as diretrizes fundamentais para a atuação de um bispo no Japão, como em relação à acomodação cultural, tendo em vista que naquelas terras não poderiam ser seguidos os valores europeus. Por impreterivelmente dever seguir as regras japonesas, bem como respeitar as determinações do governo local, Valignano defendia que o bispo teria que ser membro da Companhia, bem como o grupo que eventualmente com ele seguiria ao arquipélago. Do contrário, não se adaptariam ao Japão e nem o Japão a eles. Essa indicação anunciava outra de suas principais preocupações sobre a missão japonesa, a formação de um clero nativo, tendo em vista que o padre não apenas cogitava a formação de clérigos japoneses, como inclusive ponderava que uma posição alta da hierarquia eclesiástica, como a de bispo, fosse assumida por um nativo.

Até o ano de 1568 teria havido um apoio geral ao envio de bispos para o Extremo Oriente da Ásia, porém, essa era de fato uma discussão que se fazia fora da missão japonesa. Em certo sentido, sendo uma zona muito distante das principais entidades administrativas da Coroa e da Igreja – principalmente concentradas em Roma, Lisboa e Goa -, a designação de um bispo poderia servir para concretizar a cristandade que se formava no Mar da China.<sup>417</sup>

Por sua vez, contando com alguns anos de experiência no Japão, os missionários jesuítas passaram a defender que, para o envio de um bispo, tendo em conta a particularidade da missão japonesa, esse deveria ser preferencialmente jesuíta e necessariamente disposto a se adaptar à realidade local. Seria imprescindível, assim, que deixasse de lado a sua caracterização demasiadamente europeia, permitindo-se

---

417 Costa, 1999, p. 138.

acomodar à cultura japonesa o quanto mais fosse possível - o que já era a prática em vigor entre boa parte dos missionários.<sup>418</sup>

Desse modo, tanto no Brasil como no Japão se passava a defender questões e opções particulares da missão, buscando fazer frente às determinações e mandamentos que estavam a ser definidos a partir da Europa. Por mais que em geral seguissem preocupações e motivações comuns, as particularidades de cada missão, bem como a personalidade daqueles que estavam envolvidos na missionação, acabaram por cunhar o trabalho de uma maneira específica. Com o tempo essas diferenças vieram a se acentuar, e a balança gradativamente começou a pender do Extremo Oriente da Ásia para o Brasil.

---

418 Idem, p. 141.

### Capítulo III - Do rumo que cada missão veio a tomar

#### *Do mundo a Lisboa*

Sendo sede do Império Português, então a atuar em quatro continentes, Lisboa acabou por se tornar a porta de entrada e saída dos membros da Companhia de Jesus na Europa. A capital do reino também se consolidava como o mostruário daquilo que vinha das várias regiões, da fauna e a flora<sup>419</sup> às gentes estrangeiras - do ponto de vista europeu. Nessa perspectiva, era em grande parte a partir de Lisboa que se recepcionava e divulgava as informações que vinham dos outros territórios.

Não havia como se ignorar o que estava a ser vivenciado fora da Europa. Esse fluxo, que se concentrava em direção a Portugal, propiciou uma ressonância daquilo que era vivido fora do continente dentro do território europeu, inclusive no que tange à ação e ao pensamento religioso - então elementos fundamentais da sociedade daquele período. Nesse sentido, passou a haver uma convergência entre os métodos e as tendências de trabalho “[...] nas Índias "de cá" e nas Índias "de lá", já que o território estava unificado pelas redes organizativas das grandes ordens religiosas e era através de suas malhas que circulavam os mesmos homens e as mesmas iniciativas”.<sup>420</sup> Isto é, não havia a hipótese de que fossem recebidas as notícias sobre as experiências vividas em outras regiões, sem que ao mesmo tempo houvesse um impacto na *praxis* estabelecida dentro do contexto europeu.

De acordo com as instruções de Juan Alfonso de Polanco, secretário do Geral da Companhia de Jesus desde 1547, todos os jesuítas que trabalhavam fora da Europa deveriam escrever pelo menos uma vez ao ano ao Superior Geral, bem como aos outros companheiros estabelecidos no continente, a fim de lhes dar informações sobre a sua atividade. Diante do fluxo de cartas, e da difusão das notícias recebidas, tornou-se comum referir aquilo que se fazia dentro do território europeu como sendo “estas índias” ou as “índias do lado de cá”.<sup>421</sup> De certo modo, esse acabava por ser um contraponto à exaltação da missionação nos outros continentes em detrimento àquilo que se fazia na Europa, reforçando-se que dentro do reino também havia muito a ser

---

419 Flores, 1998, p. 25

420 Prosperi, 1995, p. 165.

421 Idem, p. 161.

realizado.

Na prática, houve um número expressivo de religiosos que atuaram exclusivamente na Europa. Por conseguinte, realizaram um trabalho menos inovador, muito pelo ambiente que não o permitia ou estimulava. Assim mesmo, em parte a projetar aquilo que era feito nas “Índias” distantes,<sup>422</sup> então a grande inspiração para o presente e futuro da Companhia. Logo em 1550, um ano após a fundação das missões do Brasil e do Japão, começaram a ser impressas em Portugal cartas de missionários jesuítas a atuarem em várias regiões - ainda não enviadas do Japão. Não por menos, desde Roma se escrevia:

“No parece tã poco cōvenir q p cada embie cinco copias de sus letras, tres para las Indias, y dos para el Brasil, por la difficultad del copiar, em la forma del scrivir hauia V. R. visto como so las dos se han de embiar a Portugal, para q vistas essa Provincia se puedan embiar uma a la Jndia, y lotra al Brasil, y tal parece necessº q ay se hagan tantas copias, basteria por ventura una q quede em la Provincia, y las otras se pueden embiar compartidas por las naos.”<sup>423</sup>

Reforçava-se a necessidade de se fazer cópias das cartas, a fim de que fossem enviadas às diversas Províncias e, assim, conseguissem atingir o máximo de missões possível. Contudo, a comunicação era muita falha e dificultosa. Como foi escrito pelo padre José de Anchieta aos padres e irmãos de Coimbra, no dia 15 de agosto de 1554:

“Grande creo que será el deseo que allá tendrán de saber de nosotros, porque si le medimos por el que nosotros acá tenemos de saber dellos, no puede dexar de ser muy grande. Mas es necessário que tengamos paciência, pues de ano en ano apenas parte un navio; será esto ocasión de más yntimamente nos amar y unir spiritualmente, pues ni aún por cartas podemos corporalmente, en lo qual no les damos ventaja, porque no se puede apartar de nuestros coraçones la continua memoria que dellos charíssimos Hermanos tenemos de su venida para coger algún fructo dei mucho que por falta de obreros se pierde en estas grandíssimas tierras de

---

422 Prosperi, 1995, p. 150.

423 Inventarium ARSI – ASSISTENTIA ET PROVINCIA – [LUSITANIA] ITALIAE 105 (I,II,III) – Epist. Italiae German. Galliae Hispaniae. 67 – Hispan. Epist. Genr. 1564-1566180 v-181.

la gentilidad, que están muy secas por falta de la agua saludable de la palabra de Dios.”<sup>424</sup>

Essa era uma expectativa comum às várias regiões. Da Província se ansiava por notícias do Reino, e do Reino se contestava as informações desencontradas e insuficientes sobre a missão. De todo modo, as cartas que gradualmente chegavam à Europa, passando a ser impressas e a circular pelo circuito europeu, com o tempo acabaram por ser organizadas em compilações, respondendo a um interesse crescente por esse tipo de publicação.<sup>425</sup>

A difusão das notícias vindas de fora do continente criava a possibilidade de se colocar lado a lado as várias populações com as quais se mantinha algum relacionamento, podendo-se fazer desde a Europa um esforço de comparação entre as várias missões. A comparação pode ser feita em espaços e em períodos distintos por meio de analogias, porém o impacto e a influência que uma realidade possuía sobre a outra apenas faz sentido em um mesmo recorte de tempo. Dessa maneira, nesse período, é de se considerar que a circulação da correspondência acabou por colocar os diversos territórios em contato, mesmo que de maneira indireta.

Por exemplo, o padre Luis da Grã, então provincial do Brasil, escreveu, no ano de 1570, sobre as notícias que circulavam sobre a Índia:

“Da India tivemos este año as nouas q V. P. vira polas cartas q cõ esta Vai. Agora esperamos q El Rey ajudi as fundações de la pera q possa auer mais obreyros, E que va pa isso recado nesta nao, q há dir em setembro. Ategora na India cõ os padres trabalharé m<sup>to</sup> com os Visoreys E seré procuradores di tudo o q conuinha a bé da Christãdad, faziase pouco, porq não uião ca acop<sup>a</sup> ta fauorecida que por isso se mouessem, Agora cõ a Veré ta fauorecida. E o Rey tã posto em ser obedecido, esperamos q se faça tan<sup>to</sup> fruyto, mas isto se há de impedir segundo irreceõ çõ dopinião q na mesma India antre os da mesma comp<sup>a</sup> começa a correr, q não he bé metermonos nestes neg<sup>os</sup>.”<sup>426</sup>

---

424 MB II, p. 81.

425 López-Gay, S.J, 1997, p. 23.

426 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis. 15 I-II 117 Cópia dum capitulo de húa carta q ho P<sup>e</sup> manol da nobrega escreueo de São Vicente do brasil ao P<sup>e</sup> fr<sup>co</sup> anriques a 12 de Junho de 1561.117v197av.

Todavia, as notícias enviadas desde o Japão tomavam muito mais tempo para alcançar o reino. A região permaneceu como uma incógnita por mais algum tempo após a missão ter sido fundada, sendo que as primeiras cartas passaram a chegar a Portugal a partir de 1551. De todo modo, as notícias sobre a missionação no arquipélago ganharam grande repercussão dentro do contexto asiático. Antes de chegar em território japonês, Luis Fróis havia escrito desde Malaca no ano de 1556:

“[...] obra Deos nosso Senhor grâdes marauilhas por elle. Em muito breue espaço de tẽpo soube muita cousa, e parece com algũa graça infusa veo tanto a crescer no amor, e conhecimento de Deos, q não cessa de pedir aos padres, que lhe dem licença para ir por todas as terras de Iapão, & aos Reinos que estão mui lõge, denunciar a lei euangelica, & a redenção do mundo. A voz de todos os homẽs que de la vem, he que faz nosso Sñor por este homẽ, e por outros muitos, que acha dinos instrumentos, cuidantissimos milagres, como na primitiua igreja concedia isto para mais corroboração & firmeza dos que se conuertem [...]”

“Tanto que Duarte da Gama deu a noua em Iapão, de como o padre mestre Belchior com muitos companheiros, estaua em Malaca para ir para la cõ grandes ornamẽtos, e embaixadas aos Reis da terra, ponderai carissimos a alegria espiritual q em nossos irmãos poderia auer, auêdo quatro, ou cinco annos que nenhñas nouas tinhão, nem recado da Companhia. Em todos os Christãos se estendeo o mesmo contêtamento, & tambem nos Reis, ainda q gêtios Hum delles escreueo logo húa carta ao padre mester Belchior do contentamento que nelle ouuera, sabêdo de sua partida, q lhe pedia q cõ amor breuidade proseguisse seu caminho, porq cõ sua chegada se faria Christão.”<sup>427</sup>

Nessa carta, Fróis referia que haviam sido recebidas notícias sobre o Japão por meio daqueles que de lá regressaram. Por sua vez, sobre a dificuldade encontrada na circulação dessas informações, o padre reforçou que aqueles que estavam no arquipélago japonês também sentiram grande ânimo e alegria ao obterem informações, sendo que permaneceram por anos sem receber qualquer comunicação externa. Além

---

427 “De húa do Irmão Luys Frões, pera os irmãos da Companhia de Ieſu da India, eſcrita em Malaca, a 7. de Ianeiro de 1556. annos.”, CE, f. 37v.

disso, sendo uma forte propaganda e uma das grandes promessas da missão japonesa, o padre deu conta de que os próprios líderes japoneses se mostraram interessados pela correspondência que chegava, aparentemente a mostrar alguma abertura para a sua conversão.

Com isso se quer reforçar que a demora na comunicação valia para ambos os lados. Seja do Extremo Oriente da Ásia à Europa, como o contrário. De todo modo, ao tempo em que a correspondência foi sendo recebida em Portugal, os relatos vindos do Extremo Oriente da Ásia prontamente despertaram imensa curiosidade.

Muito mais próxima à Europa, a missionação desenvolvida no Brasil passou a causar menos estranhamento, tendo condições muito mais limitadas de livremente inovar em relação ao que se passava no Japão. Foi com o investimento nos aldeamentos que se conseguiu algum distanciamento da fiscalização e do controle das várias esferas de poder. Desse modo, eram espaços onde os missionários concretamente tiveram um pouco mais de autonomia sobre o trabalho a ser desenvolvido – por isso mesmo, causavam certo desconforto em algumas autoridades.

A especificidade da conversão dos índios do Brasil fez com que a missão, itinerante por definição,<sup>428</sup> se tornasse fixa através da política de aldeamentos - o que constitui um dos principais paradoxos entre o projeto missionário da Companhia e a sua prática na Província do Brasil. Esta é em concreto uma questão que demonstra o quanto no campo os missionários tiveram que recorrer à adaptação das regras de Roma à realidade da Província.

### *O envio de Visitadores*

O panorama delineado a partir das medidas que foram sendo assumidas pela Companhia de Jesus acabou por comportar diferentes cenários, tanto no que diz respeito à evangelização como à administração das missões. Como foi anteriormente referido, os missionários jesuítas se baseavam largamente na elaboração e circulação de cartas e

---

428 “[...] mas não é isso maravilha porque quasi é natural desses índios nunca morar em um lugar certo, senão que depois de haver aqui vivido algum tempo se passam a outro lugar, e daí a outro.” In Anchieta, “De Piratininga, fim de dezembro de 1555”, 1933, p. 92.

relatórios para sustentar a campanha missionológica da Ordem, passando a reproduzir e promover essa mesma correspondência em outros contextos - o que se mostrou possível pela difusão das novas tecnologias de impressão.

As cartas serviam para a comunicação e sustentação interna do grupo, bem como para a divulgação dos seus feitos. Por sua vez, mesmo que a pregação oral se tenha mantido como ponto nevrálgico da missionação, acabou por gradativamente dar espaço a textos desenvolvidos especificamente para a catequese (por vezes a serem impressos na língua local), o que acabou por dinamizar de maneira singular algumas das missões.<sup>429</sup>

Nesse sentido, a existência ou não de uma tradição escrita foi certamente um dos fatores a marcar o passo da evangelização, como no caso do Japão e do Brasil. No Japão, que possuía um sistema de escrita próprio - o qual, mesmo muito diferente e estranho, se mostrou extremamente funcional -, foi introduzida ainda no século XVI a prensa de tipos móveis. Com essa ferramenta foi possível publicar textos nas línguas ocidentais (direcionados a um público muito reduzido) e vários outros em japonês, sendo tanto religiosos como de literatura europeia - como as Fábulas de Esopo.<sup>430</sup> Por outro lado, nos territórios em que os padres não contavam com uma cultura escrita, esse tipo de material compreensivelmente teve muito menos impacto.

Dessa maneira, sendo que a proposta principal passou a ser a instrução de japoneses para a vida religiosa, “[...] Vãose tambem tresladando na lingoa da terra algús liuros espirituales, vidas dos santos, & pregações sobre a doutrina da fê, de que a todos não resulta pequeno lume, & consolação.”<sup>431</sup> Ainda assim, o dado mais expressivo quanto à impressão de textos ligados às missões, dentro e fora da Europa, diz respeito ao expressivo volume de cartas, bem como de relatórios e catálogos. Sendo por excelência o meio de comunicação da época, era pela troca de correspondência que os subordinados comunicavam as suas ações aos seus superiores, até que essa informação chegasse ao conhecimento do Padre Geral da Companhia.

Dentro dessa lógica, os superiores responsáveis pelas várias missões estavam encarregados de reportar aquilo que os seus membros faziam no campo. Ao se comunicarem diretamente com o Superior Geral, sediado em Roma, os superiores locais

---

429 Agnolin, 2007, p. 25.

430 Costa, 1999, p. 169.

431 CE, f. 98v.



acabavam por corroborar ou refutar as informações que haviam sido transmitidas individualmente pelos padres,<sup>432</sup> muitas vezes havendo mal-entendidos e confusões.

Em concreto, a correspondência por cartas não se mostrava suficiente para controlar aquilo que vinha sendo promovido dentro e fora da Europa. A partir da constatação de que havia uma grande discrepância entre aquilo que era feito em relação àquilo que se relatava, a Companhia de Jesus passou a tomar medidas mais assertivas a fim de acompanhar as várias missões, controlando-as e vigiando-as de maneira mais efetiva. Para tanto, uma das providências tomadas desde a sede da Companhia foi o envio de visitantes, os quais, ao serem incumbidos de se reportarem diretamente ao Superior Geral, poderiam vir a ser um elo mais direto entre a cabeça da Ordem e os seus membros.

Alguns dos indivíduos que desempenharam essa função, a partir da representatividade e do poder a eles delegado, alcançaram significativa repercussão. Por conseguinte, puderam assumir um papel decisivo no direcionamento que veio a ser tomado pela missão que passava pela sua visita, caso, por exemplo, de Alessandro Valignano no Japão.

O grande interesse que pairava sobre a figura do visitante era o de que ele pudesse garantir que a missão se mantivesse próxima aos interesses da Companhia de Jesus, bem como aos mandamentos e regras por ela estipulados. Buscariam, assim, prevenir eventuais desvios, seja pelas “tentações” que o Novo Mundo oferecia ou pela tolerância de alguns ritos e práticas no Extremo Oriente da Ásia, além de manter os missionários atentos às questões internas da Ordem. Nesse sentido, a solidificação das suas regulamentações mostrava ser um ponto fundamental para o equilíbrio das várias províncias, sendo efetivamente um instrumento de controle, de fiscalização e de organização.

No reconhecimento da importância do caráter individual dos padres, a atenção da Companhia de Jesus não se dava apenas sobre o estabelecimento de uma melhor organização e de um acompanhamento mais acirrado sobre o trabalho a ser realizado na sua rede de missões. Igualmente gerava muita preocupação a supervisão sobre os missionários, os quais se encontravam dispersos pelo mundo e, por vezes, dentro do

---

432 Alden, 1996, p. 653.

próprio território da missão - como pode ser observado tanto para o Brasil como para o Japão.

A esse respeito, em uma carta resposta escrita no dia 15 de janeiro de 1579 ao então provincial do Brasil, o padre José de Anchieta, o Padre Geral Mercuriano escreveu:

“[...] Segun me escriue el P<sup>e</sup>. Jholosa no es possible que el Prou<sup>al</sup>. uisite toda esas pu<sup>a</sup>. Cada anno, por la distancia de los collegios y poca comunidad de embarcaciones, y que lo mas q puede hazer es visitalhe de dos em dos años y a q v. r. no le podra uisitar toda cada año es bien que embie outro em su lugar, que uisite la parte q v.r. no pudiere uisitar de mo que no padesca la puincia algun detrimento p falta de ser uisitada, y assi que dara la pu<sup>a</sup>. uisitada cada año y p. V.r. de dos em dos años.”<sup>433</sup>

Do Japão também foi relatada uma grande dificuldade em se contactar os missionários dispersos pelo território. Como foi escrito por Fróis em uma carta enviada ao padre Alessandro Valignano no dia 17 de outubro de 1586, então a desempenhar a função de provincial na Índia:

“Como o padre viceprouincial tem dado auiso aos padres superiores das partes do Miáco de Búngo, & Ximo, que de la ordenen suas cartas annuas polla diffcildade que ha de se poderem ajuntar todas, & concorrer de tão distantes, & remotos reinos a tempo que de todas ellas se possam fazer húa recopilção por tres vias, & negocearse de maneira que tomem a primeira embarcação que de Iapão tornar pera a China [...].”<sup>434</sup>

No caso do Japão, os missionários se concentraram especialmente no sul do arquipélago, na ilha de Kyushu, havendo alguns focos de missionação no centro do país - ou tentativas de instalação de uma missão nessa região. Como foi descrito em uma carta de Fróis, enviada desde Bungo no dia 9 de setembro de 1577:

---

433 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis. p. 45.

434 CE, f. 172.

“Muitas cousas acontecerão na edificação desta casa de nossa Senhora, da qual parece que ella por sua clemencia, & honra de seu vnigenito filho, quis tomar o assunto, e proteção contra todas as esperanças humanas, porque como de todos os reinos de Iapão, o Miáco he cabeça assi no culto, & veneração de seus idolos, como fonte de suas leis, & corte principal, auendo na cidade poucos Christãos, e ordinariamente tendonos odio intrinseco os Bōzos, & outros muitos instrumentos do demonio, sem auer ali mais que dous padres peregrinos, & estrangeiros, edificarse ali húa igreja tão fermosa, & com tanto aparato, contra vontade de tantos imigos, quasi que he o mesmo, que se agora vissemos em Roma, ou em Lisboa dous mouros edificarem muito de proposito húa misquita junto de nossas igrejas.”<sup>435</sup>

Mais uma vez, podemos identificar a associação daquilo que observavam no Japão ao que era percebido como seu equivalente no referencial europeu, para que os membros da Ordem na Europa conseguissem perceber a gravidade daquilo que estavam a relatar. Assim, na analogia feita por Fróis, os missionários passaram a ser associados a figura dos mouros, os estrangeiros de outra vertente religiosa, hostil, a invadir uma grande cidade do mundo católico, como Roma e Lisboa.

De todo modo, o primeiro centro jesuíta no Japão foi Yamaguchi, capital de Suwô, em Honshu, e não Kyushu. Entre 1549 e 1556, primeiros anos da atividade em território japonês, o principal eixo da presença jesuíta foi de Yamaguchi a Funai (Suwô a Bungo), altura em que o número de missionários ainda era muito reduzido, tendo chegado a formar uma dezena apenas no ano de 1563 - crescendo significativamente nas décadas seguintes.

Já no Brasil, território vastíssimo em termos de sua dimensão territorial, em pouco tempo houve a fundação de missões em terras muito distantes da sede da Província, Salvador. O trabalho cada vez mais se direcionou para a formação de aldeamentos mais ao interior, afastados da costa litorânea - tendência que para o século XVI ainda se delineava. Desse modo, tendo sido Salvador o primeiro centro de atividade jesuíta no Brasil, o seu raio de ação alcançou, ainda no século XVI, a capitania

---

435 CE, f. 387.

de São Vicente, sendo que logo em 1554 foi criado o Colégio de São Paulo e em 1568 o Colégio do Rio de Janeiro.

A entrada de europeus nos aldeamentos era controlada, principalmente para que se evitasse o eventual apresamento de índios, bem como eram controlados os comportamentos que afrontavam aquilo que se esperava deles enquanto cristãos. Procurando forjar um espaço de fixação e convivência, ali os padres intencionavam moldar um certo tipo de organização social, então muito distante do universo indígena - que não era de natureza sedentária. Apenas a partir da introdução de um estilo de vida um pouco mais próximo ao referencial europeu / cristão é que se acreditava ser possível iniciar os índios do Brasil na religião.

Nesse cenário de dispersão das missões e dos missionários, situação que cada vez mais se agravava, o visitador desempenharia uma função fulcral, podendo pessoalmente verificar que a prática de determinada missão nem sempre condizia com as regras e fundamentos estipulados desde a Europa - tampouco com muito do que era relatado e divulgado por meio da correspondência e dos relatórios. Acabaria, assim, por assumir a posição de intermediador (ou mediador) entre os interesses dos superiores no continente europeu e os do corpo missionário estabelecido no território.

*In loco*, no campo, o visitador acabava por ter a oportunidade de vivenciar e perceber muitas das questões levantadas pelos missionários, já não apenas a partir da teoria. Situação que por vezes levou com que aqueles que assumiram essa posição alinhassem com muitas das opções feitas localmente (como no caso dos aldeamentos), ou ao menos que exprimissem sua concordância quanto a necessidade de se relativizar ou flexibilizar algumas regras. Considerando os religiosos enquanto sujeitos, reconhecendo justamente que a sua individualidade foi fator determinante para o trabalho que vieram a assumir, se mostra necessário refletir sobre o que acabou por ter mais peso sobre a missionação: se os mandamentos e diretrizes estipulados desde a Europa ou se as soluções e as respostas encontradas localmente, resoluções necessariamente geradas a partir da prática da missão.

O desenvolvimento da missão japonesa no rumo que acabou por tomar, bem como a posterior introdução do cristianismo na China, se deu em grande medida embebido no posicionamento pessoal do visitador Alessandro Valignano. Valignano traçou diretrizes para a Ásia, e mais especificamente para o Japão, muito a partir da

experiência relatada pelos padres que por lá atuaram, e que dentro do seu isolamento assumiram posicionamentos menos conservadores. Na prática, esses foram os pioneiros de várias das medidas que vieram a ser assumidas oficialmente pelo Visitador como opções de trabalho para a missão.<sup>436</sup> Tendo passado por vários portos da Ásia, contactado muitos indivíduos e, por conseguinte, recebido o relato de várias experiências, o padre conseguiu ter uma apreciação apurada do que eram aquelas sociedades e, consequentemente, quais seriam os métodos de atuação mais pertinentes para aquele contexto.

Quando da chegada de Valignano ao Japão, em 1579, já se contava com um número expressivo de japoneses convertidos ao cristianismo, sendo que a cristandade ali formada era uma das mais numerosas do Padroado Português do Oriente. Ao olhos do padre visitador, a empresa do Japão não apenas era a maior no que diz respeito ao número de convertidos, como também pela grande promessa que representava. Como o padre escreveu desde Arima, no ano de 1580:

“[...] esta empresa de Iapão não sò he a maior que tem a Companhia em todas estas partes, mas he húa das maiores que ha oje em dia em toda a igreja de Deos, porque a gête he mui nobre, & mui capaz, & muito differente de todas as outas gentes que se conuertem, & ainda que tenham os Iapões muitas más manhas, em as quaes estão criados todauia se não pode neguar que não seja mui nobre, & capaz, & de muito engenho, & a lei de nosso Senhor esta ja diuulgada, & em grande reputação, & credito em todas as partes, & se tem dado muito bõs principios pera se fazer muito em breue tempo.”<sup>437</sup>

Apesar de ser gente que tem "muitas más manhas", Valignano via os japoneses como um povo capaz e de muito engenho. Dessa maneira, sendo de natureza nobre, o esforço empreendido para a sua conversão acabaria por compensar. Todavia, por mais que se exaltasse um grande número de conversões e a abertura que rapidamente obtiveram, é uma matéria assaz complicada medir até que ponto os batismos exaltados pelos missionários do Japão foram verdadeiros e intencionais. Por sinal, esse nunca

---

436 Lacouture, 1993, p. 274.

437 “Carta do padre Viſitador Alexandre Valegnano pera o Illuſtriſſimo, & Reuerendiſſimo ſenhor dom Theotonio de Bragança Arcebiſpo de Euora, de Arima a vinte cinco de Agoſto de 1580”, CE, f. 479.

deixou de ser um ponto da evangelização a preocupar os missionários. Como manifestado por Fróis, em uma carta escrita no Japão no dia 20 de maio de 1581:

“Eu como ja tenho dito, nenhúa cousa me apresso acerca de Bautizar muita gente, nem pouca, mas o que somente desejo he que oução muito de raiz nossas cousas porque se elles fizerem claro entendimento dellas, confio em o Senhor que pollo tempo em diâte se irão muitos conuertendo, & ajuntando ao gremio da igreja.”<sup>438</sup>

Os sucessos que eram então obtidos passavam a ser amplamente divulgados, sendo inquestionavelmente uma forte propaganda para que se conseguisse mais investimentos para a missão. Como tal, convinha que as notícias enviadas dessem conta de dados positivos. O fato é que muitas dessas conversões se deram de maneira forçada ou automática, tendo em vista a sujeição da população sob autoridade de algum dáimio - que, por seu lado, estava interessado no atrativo comércio com os navios portugueses.<sup>439</sup> Ou seja, quando da sua primeira visita, havia uma imensa distância entre aquilo que havia sido narrado pelos missionários e o que pôde ser verificado por Valignano.

A partir das experiências que foram sendo vivenciadas, os missionários também se deram conta de que alguns dos elementos do referencial cristão / católico não funcionavam no Oriente. Desse modo, algumas imagens e representações foram enaltecidas mais do que outras, que por sua vez acabavam por não causar tão bom impacto. Por exemplo, na Ásia se propagou muito mais a imagem do Bom Pastor e da Virgem com o Menino do que do Cristo Crucificado. Aliás, a Companhia de Jesus havia verdadeiramente privilegiado alguns dos seus ícones, como o caso da ‘Virgem com o menino’, adorada como a Nossa Senhora do Pópulo (Sta. Maria Maggiore).<sup>440</sup>

Nesse mesmo sentido, na verificação do descompasso que havia entre as normativas da Ordem e aquilo que era averiguado nos territórios não europeus, os visitantes acabaram por se encontrar em uma posição muito sensível, pois havia muita resistência de ambas as partes. Dessa maneira, a definição de um consenso nem sempre se mostrou possível, tendo sido um processo que culminou em inúmeras animosidades.

---

438 CE, f. 13v.

439 Elison, 1988, p. 16.

440 Curvelo, Alexandra; Moreira, Rafael, A circulação das formas, In Bethencourt; Chaudhuri (dir.), *História da Expansão Portuguesa*, vol.2, Do Índico ao Atlântico (1570-1697), 1998, p. 554.

Nesse sentido, esse foi um papel que se manteve baseado na negociação entre os membros da Companhia de Jesus sediados na Europa e os missionários que atuavam nas missões estabelecidas fora do continente europeu. Negociação que também era feita com os outros agentes e interesses envolvidos localmente, seja, por exemplo, por meio do estabelecimento de colonos no caso do Brasil, seja pela ligação com a aristocracia local no caso do Japão.

O autor George Ellison defendeu que a principal empreitada do padre Alessandro Valignano foi a correção das más práticas do método assumido por Francisco Cabral, Superior da missão japonesa até meados de 1581. Assim, foi a partir da saída de Cabral do cargo que o padre assumiu de fato um método de trabalho que via como condizente à missão do Japão. Estratégia que tampouco estava alinhada com aquilo que era esperado desde a Europa, mas sim com as possibilidades e interesses verificados pelo Visitador em terras japonesas.<sup>441</sup>

Ou seja, havia pontos que se mostraram impertinentes quando impostos à realidade de determinada missão. A partir dessa constatação, se fez necessária alguma negociação com os responsáveis na Europa, especialmente em Roma, de onde de fato foram conquistadas algumas alterações na liturgia romana - ao menos no que tange à certa adaptação do comportamento e da prática missionária.<sup>442</sup>

Desde a sua primeira visita, o Visitador se confrontou com duas linhas muito distintas a conduzir a missão do Japão: uma vertente mais europeizante e resistente às adaptações e concessões à cultura local, cujo expoente era a figura de Cabral; e outra, seguida por um número expressivo de padres, colocada em prática desde Francisco Xavier, que defendia maior abertura aos costumes e elementos nativos. Valignano prontamente seguiu a vertente mais aberta, vindo a se opôr às prerrogativas seguidas pelo então Superior - sendo que outros padres, como o italiano Organtino, também mantinham com ele uma relação de atrito.

Uma das questões que demonstram o conflito que havia entre Valignano e Francisco Cabral foi o aprendizado da língua japonesa pelos missionários jesuítas. Ponto crucial da evangelização dos povos extra europeus, a rejeição em se aprender o idioma japonês foi (compreensivelmente) considerada descabida para aquele cenário.

---

441 1988, p. 16.

442 *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Fundação Oriente, Broteria, 2000 p. 38.

O desconhecimento do idioma deixava os missionários em uma posição muito condicionada e limitada, estando reféns de inúmeros desentendimentos. Como foi afirmado por Elison, essa atitude colocava Cabral em uma “[...] self- induced blindness”.<sup>443</sup> O seu comportamento, que era essencialmente conservador, fundamentalista e muito fechado para experimentações, acabava por restringir e não responder às demandas locais.

Frente ao desentendimento gerado, e sendo comum a circulação de missionários entre as missões da Ásia, para além do Japão, Francisco Cabral veio a assumir o cargo de Superior em Macau no ano de 1586, e em Goa em 1592 (onde faleceu, em 1609) - sempre a manter o seu posicionamento resistente em relação a uma maior abertura às culturas autóctones.

Incontornavelmente, o processo de tradução, fruto da interação estabelecida entre os europeus e as populações com as quais estavam a lidar, necessariamente partia do cruzamento de suas características e referências. Do mesmo modo, impelia o reposicionamento de barreiras e limites, o que, por sua vez, ocasionava o estabelecimento de novas diferenças, próprias do relacionamento que se passava a manter.<sup>444</sup>

Frente a populações muito distintas, os mecanismos para essa tradução também se mostraram particulares. A tradição escrita dos japoneses possibilitou a exploração desse recurso pelos missionários, que se serviram dos símbolos próprios da linguagem e da escrita local para expressar os fundamentos do catolicismo. Isso não quer dizer que esse processo foi sempre bem sucedido, já que houve de fato mal entendidos de certa gravidade.

No caso do gentio do Brasil, que, como referido, não possuía um sistema de escrita, a narrativa se constituiu “[...] de forma essencialmente oral, (onde) o primeiro passo que cabe aos missionários é o de “reduzir” – antes mesmo dos indígenas – suas próprias línguas sob o modelo da escrita [...] Enquanto instrumento de tradução de conteúdos e sentidos da doutrina cristã [...]”.<sup>445</sup>

Ao tempo em que foram realizadas as primeiras 'visitas' fora da Europa já haviam decorrido alguns anos do trabalho nas missões. Desse modo, os missionários lá

---

443 1988, p. 20.

444 Montero, 2006, p. 21.

445 Agnolin, 2007, p. 81.



estabelecidos passavam a contar com algum acúmulo de experiência, bem como com a existência de uma linha de atuação delineada a partir dos interesses e das possibilidades encontradas localmente.

O fato é que, para além daquilo que pôde pessoalmente experimentar e verificar, Alessandro Valignano teve acesso ao trabalho que até então havia sido feito no Japão - território em que mais expressivamente atuou - antes mesmo de chegar a essas terras. Por sinal, o padre Luis Fróis, que há anos vivia na missão do Japão, tratou de escrever a Valignano, no dia 10 de agosto de 1577, antes da sua primeira visitação, a fim de informá-lo sobre algumas questões do território:

“Depois de ter escrita outra carta a vossa Reuerencia me ocorre, que pola v tura, antes que da China parta pera estas partes, não auer  quem lhe de disto inteira noticia. He costume vniuersal de Iap o, assi dos naturaes como dos forasteiros, religiosos, & seculares, que quando se vai visitar qualquer senhor, sempre lhe hão de leuar alg a cousa, & com este costume correo o nosso padre Mestre Francisco de santa memoria & seu sucessor o padre Cosme de Torres, e o padre Francisco Cabral, & finalmente quantos padres, & irmãos ha em Iap o, porque não lho leuando, alem de se lhe não guardar o decoro, não se pode com elles ter entrada, & em tanta maneira se obserua isto, que se trinta vezes no anno se for falar a hum senhor, de todas trinta se lha ha de leuar alg a cousa.”<sup>446</sup>

Esse fragmento demonstra a preocupa o de Fróis, que tão bem conhecia o contexto japonês, em que o Visitador chegasse ao Japão já alertado sobre o modo como deveria proceder. Por possuir o mais alto cargo dentro da missão e, conseqüentemente, sendo necessária a realiza o de visitas aos grandes líderes locais, Valignano precisaria estar ciente da forma pela qual com eles deveria agir - sendo, por exemplo, considerado de bom tom levar consigo alguma prenda, prática que já era seguida desde Xavier.

---

446 CE, f. 397.

Após aportar em terras japonesas, Valignano prontamente compreendeu que a adaptação à cultura local seria a via mais apropriada para a manutenção do trabalho missionário. Sem embargo, o Visitador pôde chegar a essa conclusão a partir do relato de alguns padres que até então haviam atuado no arquipélago, os quais individualmente haviam colocado em prática essa estratégia - ainda que o italiano seja reconhecido como o responsável pela introdução da acomodação cultural no Japão.

Pela posição que ocupava, possuindo poder sobre todas as missões da Ásia, Valignano pôde oficialmente tomar a acomodação cultural como estratégia oficial da missão japonesa. Para tanto, direcionou o investimento da missão especialmente para a criação de seminários e noviciados, com destaque para a educação e formação de um clero japonês. Com isso, o Visitador passou a enfrentar aqueles que, como Cabral, eram regidos por uma postura mais conservadora e resistente à cultura local, bem como se cercou de outras iniciativas que diretamente convergiam para esse investimento - como a realização de uma embaixada de jovens japoneses à Europa.

Valignano, como seus antecessores, constatou que a cultura europeia e a japonesa possuíam essências muito diferentes. Por essa razão, seria necessário que aqueles que viessem da Europa se adaptassem ao modo do Japão, passando a agir feito meninos ao disporem-se abertamente a aprender o modo como deveriam se portar.<sup>447</sup> Essa observação já havia sido feita logo nos primeiros passos da missão, sendo que Francisco Xavier havia afirmado que, por não saberem se portar, e tampouco falar apropriadamente, os missionários acabavam por ter de agir como crianças para aprender questões básicas da sua sociabilidade e comunicação.<sup>448</sup>

Por sinal, o *Sumario de las Cosas del Japón*, publicação que foi feita por Valignano no ano de 1583, sustentava a tese de que eram os europeus deveriam acomodar-se aos costumes japoneses, não o contrário. Nesse sentido, seria necessário certo desprendimento por parte dos missionários europeus, para que demonstrassem uma abertura suficiente para absorver e seguir aquilo que deles seria esperado naquele

---

447 Elison, 1988, p. 18.

448 Cf. Boscardiol, Mariana, "Da menoridade do outro e do portarem-se como meninos: cartas das missões jesuítas no Brasil e no Japão do ano de 1549", In *Revista Oriente*. Lisboa, pp. 92 -103, 2016.

contexto. Ou seja, os europeus deveriam assumir o modo japonês o quanto mais fosse possível, e se adaptar ao gosto local.<sup>449</sup>

Dessa forma, foi especialmente com a partida de Francisco Cabral do Japão, e a assunção do cargo por Gaspar Coelho<sup>450</sup> - que passou à posição de Vice-Provincial com a elevação do Japão a Vice-Província, em 1581 -, que Alessandro Valignano encontrou espaço para efetivamente implementar esse tipo de estratégia. Com isso, passou também a investir naquele que se tornou um dos seus principais projetos: o aperfeiçoamento do clero nativo e a preparação dos assistentes japoneses, principalmente com a criação do Colégio de Funai e dos Seminários de Azuchi e Arima.

Tanto no Brasil como no Japão esse tipo de proposta acabou por ser implementada, mesmo que de maneiras diferentes, desde a fundação da missão. Entretanto, mesmo que no Japão Francisco Xavier tenha proposto esse tipo de aproximação e abertura, o padre permaneceu pouco tempo no território. Nóbrega, por sua vez, atuou na missão brasileira até o ano de 1570, data do seu falecimento.

Ou seja, o esforço pela adaptação cultural fez parte da realidade tanto da missão do Brasil como da do Japão desde a sua fundação, ainda que se tenha concentrado em propostas e questões específicas de cada realidade. No contexto japonês, a acomodação foi canalizada para a avaliação e compreensão das seitas locais, indo ao encontro de algumas estratégias tomadas anteriormente por outros missionários - como foi o caso do padre Gaspar Vilela: para a utilização de intérpretes nativos, os quais poderiam auxiliar no entendimento da religião local; e para o investimento na formação de um clero autóctone, sobretudo por meio do investimento em um sistema de ensino voltado ao público japonês.

Logo em 1580, um ano após a chegada de Valignano ao Japão, foram criadas as primeiras instituições para a formação de missionários jesuítas em território japonês. O que quer dizer que, enquanto visitador, Valignano pôde oficialmente assumir o investimento na formação de um clero local, ocasião em que surgiram os primeiros seminários no Japão. A língua japonesa já havia se tornado a língua da missão. No

---

449 Elison, 1988, p.72.

450 “O quarto foi o P<sup>o</sup>. Gaspar coelho, portuguez, natural do – Porto, o qual p<sup>o</sup> ordem que para iſso trouxe o P<sup>o</sup>. Vizitador Aleyxandre Valignano de Nosso P<sup>o</sup>. Geral Everardo Mercuriano de santa memoria e Constituhio em Iapão pelo primeiro Vice Provincial, q esta Vice Provincia teve, deixando – lhe p<sup>o</sup> ſeu consultor, e muntor o P<sup>o</sup>. Luiz Froiſ; começou a - Reger a Companhia na era de 1581, e faleceo a sete de Mayo de 1590”. In RAH, *Jesuitas, Legajo*, 21, Fascículo 1, p. 11.

entanto, com a intenção de se formar esse corpo de religiosos nativos, era impreterível que igualmente se buscasse ensinar o latim - tarefa que cedo se mostrou de difícil concretização.

Nos seminários que foram sendo fundados, principalmente na ilha de Kyushu, foi privilegiado o acesso a jovens provenientes de importantes famílias, como no caso do seminário de Arima. Acerca dos meninos a frequentarem esses seminários, sendo que os via como um dos seus principais empreendimentos e a grande esperança daquela empresa, Luis Fróis escreveu a Roma no dia 31 de outubro de 1582 a dar notícia do que se promovia no Japão:

“Tornando a Arima, digo Reuerêdo em Christo padre, que húa das cousas, que agora em Iapão podê causar grande cõsolação, & alegria & não menos esperança de abúdante fruto ao diante, he ver aquelles mininos, q o padre Visitador tê naquelle seminario, cujo Reitor he o padre Belchior de Moure, os mais delles, ou quasi todos sao nobres, viuê como religiosos, honestos, recolhidos, & todos amigos da limpeza & honestidade, não são graues, antes prontos em obedecer, guardão seu modo de vida ao pè da letra, como o P. Visitador lhe deixou ordenado tem suas horas, & tempos repartidos em que não perdem nada pera se aproueitem. Os mais pequenos aprendem a doutrina, outros a ler, & escreuer nossa letra, & os mais as letras de Iapão: tem suas horas de grammatica, dãose bem com a lingoa, & pronunção latina, tem suas horas de canto de orgão, & alguns aprendem a tanger [...].”<sup>451</sup>

Afinal, segundo a sua descrição, aquela era uma gente diferenciada e receptiva que, ao ser instruída, poderia ser de fato admitida no seio da missão.

“[...] tem os sogeitos, brandos, domesticos, o engenho viuo: & alguus seis ou sete, que são dos maioreszinhos, fazem continuamente instancia co padre Viceprouincial, que os queira admitir na compahia, & assi parece que com ajuda de nosso Senhor começaremos a colher as primicias de tam feliçe, & acertado jardim

---

451 CE, f. 50v-51.

como este foi, pois não auia humanamente outro remedio em Iapão pera se leuar esta empresa adiante, & conseruar o que está feito, senão estes seminarios.”<sup>452</sup>

Com efeito, os missionários faziam alguma distinção entre os próprios japoneses, já que os residentes na região central, junto à capital, eram vistos como gente mais polida e de melhor engenho. Seriam, por conseguinte, os mais promissores para a conversão. Na medida em que o trabalho veio a se estreitar em direção à elite local, essa visão ganhou ainda mais força. Fróis, tendo assumido a missão que havia sido fundada no Miyako por Gaspar Vilela, atuou particularmente próximo aos principais senhores, tendo desempenhado uma posição singular dentro do grupo. Em relação à gente da capital, território que conhecia tão bem, o padre escreveu de Bungo a 9 de setembro de 1577:

“[...] da gente daquellas partes do Miâco, os quaes como são dos reinos mais polidos, & nobres de todos os 66 de Iapão, assi a gête he mais polida, & nobre, grãdiosa, deuota, cãdida, & que naturalmente cõ mais inten[ç]o affecto venerão as cousas do culto diuino, & pretendem por todas as vias sua saluação.”<sup>453</sup>

Isto é, segundo Fróis, os residentes na capital eram a gente mais polida e nobre que havia no Japão, e, dentro das suas qualidades, seriam naturalmente mais promissores à conversão.

Antes da criação dos seminários e da sua abertura à formação de um clero autóctone, os missionários que eram destinados ao Japão provinham da Europa ou da Índia. Evidentemente, diante da profusão de missões, do aumento da zona sob sua atividade e da diversificação dos interesses e atividades assumidos, os colégios europeus, e em especial os portugueses, já não davam conta da formação e envio de missionários a todas as regiões. Assim, no caso específico da Ásia, com o fortalecimento de Macau enquanto entreposto comercial e com o avanço da missionação

---

452 CE, f. 51.

453 CE, f. 387-387v.

na região, o Colégio de São Paulo, fundado no ano de 1594, veio a se tornar o principal centro formador de padres para as missões do Extremo Oriente.<sup>454</sup>

Com o tempo, foi inclusive permitido que os dógicos que demonstrassem maior inclinação tomassem livremente os votos de castidade, obediência e dedicação à vida religiosa. Foi no *Sumario de las Cosas de Japón* que Valignano, enquanto mentor desse projeto de formação de um clero autóctone, estabeleceu um regulamento para a recepção do público japonês dentro dos colégios - caso extremamente peculiar e sem precedentes, ao menos nos moldes em que no Japão se desenvolveu.

Aos missionários europeus era estimulada e exigida a adaptação aos costumes japoneses, partindo-se, para tanto, do desprendimento da sua própria bagagem e da compreensão do universo local. Por seu lado, os japoneses acabavam por ser vistos como muito mais aptos para lidar com a comunidade local, tanto por compreenderem melhor a própria cultura, como por poderem se comunicar muito mais eficazmente.

A esse respeito, foi elaborado um estudo comparativo sobre o recurso aos intérpretes nativos no seio da missão do Brasil e do Japão, de autoria de Cândida Barros e Toru Maruyama, intitulado *O Perfil dos Intérpretes da Companhia de Jesus no Japão e no Brasil no século XVI* (2007). Ao se apoiarem em catálogos que foram formulados em ambas as missões, os autores puderam identificar o quanto a estrutura do corpo missionário em cada região acabou por se formar de maneira completamente distinta. No Brasil o grupo se manteve quase completamente constituído por portugueses, sendo que muitos contavam com uma idade mais avançada. Já no Japão a missão cada vez mais se organizou com base no clero nativo, genuinamente japonês. Para Barros e Maruyama a diferenciação só pode ser compreendida a partir das especificidades encontradas nos dois territórios, bem como dos interesses e agentes envolvidos nas duas realidades - não deixando de haver uma relação direta entre si.

Para que se perceba melhor a configuração que a missão japonesa tomou e o quanto a opção pela formação de um clero nativo alcançou um patamar privilegiado naquele contexto, no catálogo sobre as missões do Japão, elaborado no ano de 1593, foram apontados um total de cento e quarenta e dois membros, tendo-se em conta que, dentro desse grupo, havia cento e dezoito pessoas com conhecimento do idioma japonês: sessenta e nove deles eram de origem europeia (portugueses, hispânicos e

---

454 Flores, 1998, p. 38.

italianos); sessenta e oito eram japoneses (apenas um deles mestiço) - quase o mesmo número de europeus; e por volta de cinco eram provenientes de outros locais do continente asiático, mais especificamente Índia e Malaca.<sup>455</sup>

Em fins do século XVI o clero nativo compunha por volta da metade do número de religiosos da missão do Japão, sendo que a conversão de alguns dáimios foi um dos principais marcos para o seu aumento, tomando em conta que o número de cristãos cresceu cerca de cinco vezes entre os anos de 1570 e 1582.<sup>456</sup> Dessa maneira, atuando junto a um público quase completamente japonês, e contando com um séquito de religiosos que era quase pela metade composto por nativos, não havia como não decorrerem severos distanciamentos dos mandamentos estipulados pela Companhia e pela Igreja, incorporando-se adaptações ao modo local.

Apesar de terem passado a enfrentar perseguições logo no final desse século, a missão jesuíta do Japão se mantinha como uma experiência muito representativa e singular dentro do projeto de mundialização do cristianismo. Sua especificidade se dava tanto pelo domínio dos poderes locais sobre a região, como pela falta de alcance político-militar da Coroa Portuguesa e de fiscalização pela Igreja Católica, tendo gradativamente se moldado em função do clero nativo que passou a incorporá-la.

Essas propostas haviam sido aplicadas em outras localidades, mas tiveram que ser deixadas de lado em virtude da realidade com a qual lidavam. Desse modo, foi pelas especificidades da missão japonesa e a partir do monopólio sobre o trabalho religioso na região, mantido até o princípio da década de 1590, que os missionários jesuítas puderam explorar a acomodação e a aceitação de japoneses no seio da missão.<sup>457</sup>

Por sua vez, no Brasil, território que contava com uma presença massiva de instituições europeias, bem como de interesses muito diferentes que diretamente conflitavam com a aproximação dos missionários jesuítas ao indígena da terra, a “cara” da missão permaneceu essencialmente europeia. Ao tempo em que a missão japonesa a partir de 1580 começou a gradativamente assumir um corpo autóctone, que veio a representar boa parte da sua força no Japão, e entre os missionários europeus contavam-se não só portugueses, como também hispânicos e italianos, no Brasil a quase totalidade do corpo missionário era formada por portugueses.

---

455 Barros; Maruyama, 2007, p. 4.

456 Costa, 1998, p. 397.

457 Costa, 1999, p. 43.

Entre os cento e sessenta e três nomes a constarem no catálogo do Brasil do ano de 1598, cento e trinta e quatro correspondem a europeus, sendo outros vinte e oito filhos de portugueses, vinte e sete nascidos em território brasileiro e apenas um em África. Por mais que a missão tenha gradualmente investido esforços para a catequização dos índios, inclusive com a formação dos aldeamentos, esse não era um gentio visto como passível de ser admitido para o trabalho religioso. A evangelização continuava a se concentrar nos núcleos urbanos, à volta da comunidade portuguesa estabelecida no território. Não sem razão, não havia o registro de membros nativos, apenas de mestiços, que mesmo assim eram casos excepcionais.<sup>458</sup> Além disso, muito distante da realidade japonesa, nem metade do número total de missionários dominava o tupi, a principal matriz da língua nativa.<sup>459</sup>

Frente à dificuldade e à falta de interesse em aprender as línguas das tribos indígenas do Brasil, que eram várias e representavam uma enorme barreira à comunicação e à catequização, foi feito um esforço de homogeneização linguística. O uso de uma língua comum era uma exigência do contexto vivido, “em virtude do grande número de tribos do tronco tupi-guarani, dispersas ao longo do litoral.”<sup>460</sup>

Como foi apontado pela análise de Charlotte Castelnau-L’Estoile, em seu livro *Les Ouvriers d'une vigne stérile: Les Jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580–1620* (2000), houve uma reação contrária ao aprendizado da língua tupi por parte dos jesuítas a atuarem no Brasil, que se interessavam muito mais pelas carreiras nos colégios da Ordem do que pela atuação nas aldeias, junto aos índios. Essa resistência em grande parte se dava pela missionação nos aldeamentos ser vista como um trabalho menos edificante, de menor crédito. A autora baseou a sua análise nas diferenças entre a política jesuítica no que tange à formação de um corpo de intérpretes determinada desde Roma e a forma como essas determinações foram implantadas (ou não) no Brasil, centrando-se, para tanto, entre os anos de 1580 e 1620.

Como foi descrito por João Paulo Oliveira e Costa (1998), no ano de 1568 haviam sessenta e um jesuítas no Brasil, entre os quais se destacava o grupo predominante de cinquenta e oito portugueses, além de três hispânicos. Ou seja, na

---

458 Xavier, Ângela Barreto, “Parecem indianos na cor e na feição”: a “lenda negra” e a indianização dos portugueses, etnográfica, fevereiro de 2014, p. 111-133.

459 Barros; Maruyama, 2007, p. 5.

460 Elia, Silvio, “Os jesuítas e a implantação da língua portuguesa no Brasil”, In *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, a.156, no.387, 1995, p. 318.



missão do Brasil havia uma primazia quase total de missionários jesuítas portugueses. O que se manteve, sendo que a região se encontrava geograficamente muito próxima ao continente europeu (ao menos comparado com a realidade da Ásia), contando com a existência de um aparelho administrativo por parte da Coroa, para além de outras instituições a ele vinculadas: “Os Portugueses constituíam, assim, 94,9% do total, enquanto os demais europeus correspondiam a 5,1%.”

Na mesma altura, a missão japonesa, muito afastada da Europa e também muito distante de Goa, apenas contava com quinze religiosos, sendo que entre os europeus se encontravam portugueses, italianos e um espanhol, além de três japoneses e um indiano. Ou seja, “[...] os portugueses representavam 53,3%, os restantes europeus 20% e os asiáticos 26,7% [...]”.<sup>461</sup>

A mentalidade contrarreformista ainda prendia a ação evangelizadora à uma postura muito eurocêntrica, que não reconhecia a diversidade como necessariamente positiva, e apenas acabava por permitir certa tolerância com a finalidade de se alcançar a conversão nos moldes europeus. Essa visão irremediavelmente fortalecia uma resistência à aceitação da população autóctone para o trabalho religioso, limitando as suas possibilidades enquanto membros da cristandade que se pretendia criar. No Brasil havia de fato o receio de que a sua formação não fosse condizente ao esperado, que não tivessem a competência para desempenhar a função clerical, além do número muito reduzido de cristãos nativos não ser o suficiente para justificar esse tipo de investimento - o que de longe não foi o que se compreendeu para o caso do Japão.<sup>462</sup>

Além disso, havia outra distinção muito vincada entre as duas missões, a qual de fato fazia com que a aceitação de um corpo missionário nativo tivesse maior ou menor espaço. No Japão quase toda a cristandade local era genuinamente japonesa. Assim, sendo um público integralmente nativo, havia uma maior aceitação em -t, hnsghcXrelação aos padres japoneses, que não causavam qualquer tipo de estranhamento - pelo contrário, podiam ser um ponto de reconhecimento para a conversão de um maior número de cristãos. No Brasil, onde o público atendido pelos missionários jesuítas era largamente português, havia de fato uma grande rejeição a que indígenas assumissem qualquer tipo de posição dentro da missão.

---

461 Costa, 1998, p. 77.

Configuração que cada vez mais tendeu a se acentuar.

462 Costa, 1998, p. 397.

## *Da língua à palavra*

Em boa parte das missões houve missionários que se destacaram pelo seu conhecimento das línguas não europeias. Porém, nesse primeiro meio século da campanha jesuítica, esses eram de fato casos excepcionais, não eram a regra. Por mais que o número de padres a aprenderem os idiomas nativos fosse significativamente crescente, eram poucos os que nele possuíam completa autonomia e proficiência. Consequentemente, aqueles que chegavam a alcançar esse grau de conhecimento acabavam por ganhar muito espaço dentro da missão, como foi o caso de José de Anchieta no Brasil e de Luis Fróis no Japão.

Na Índia, assim como no Brasil, os jesuítas se depararam com uma multiplicidade de línguas e de grupos étnicos, o que os forçava a buscar o estabelecimento de uma língua comum para a missionação.<sup>463</sup> Por outro lado, em território japonês, no qual averiguaram a existência de uma única língua, logo se definiu o idioma local como aquele a ser utilizado na missão. Isto é, as línguas europeias (sobretudo o castelhano e o português) seriam deixadas apenas para a comunicação entre aqueles que ainda não eram versados no idioma japonês, ou para a correspondência que seria enviada para fora do Japão.<sup>464</sup>

No século XVI, a adaptação cultural se apresentou como um meio para que os missionários conquistassem os objetivos pretendidos, não sendo um fim em si. Ou seja, a adaptação era um meio, a conquista religiosa era um fim.<sup>465</sup> Esse recurso acabou por cunhar tanto a forma de se promover a missionação como o contato que se estabeleceria com a população local, tendo havido implicações muito particulares em cada caso.

No esforço de se acomodarem à cultura do Japão, o cristianismo acabou por passar por adaptações que, ao forçar uma apresentação o quanto mais japonesa possível, acabavam por fazê-lo se distanciar da sua forma original, descaracterizando alguns dos seus elementos. Um dos expoentes dessa adaptação foi de fato o uso da língua nativa.

---

463 Medina, Juan G. Ruiz de “Interacción cultural en Oriente 30 años antes de Mateo Ricci”, In *O século cristão do Japão. Actas do Colóquio Comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão*. Lisboa: CEPCEP/CHAM, 1994. p. 129.

464 Idem, p. 134.

465 Prosperi, 1995, p. 158.

Diante das culturas asiáticas, vistas como de grande requinte e polidez,<sup>466</sup> “[...] a ação evangelizadora teve que se propor com muito maior cuidado para não correr o risco evidente de trair e extraviar a própria mensagem.”<sup>467</sup>

O esforço de tradução, seja relativamente aos termos a serem utilizados na pregação ou no sentido de como descreveriam aquilo que observavam, passava necessariamente por um impulso de reflexão e enquadramento ao referencial conhecido. Ao demonstrarem estranhamento diante da cultura nativa, é compreensível que os missionários utilizassem a referência que lhes era comum para categorizar aquilo com que se deparavam. Nesse sentido, há que se tomar em consideração que as categorias, termos e símbolos a serem utilizados na interação que se passava a construir esteve intimamente dependente das questões do mundo com o qual lidavam. O que quer dizer que as opções que foram sendo feitas para a tradução, bem como a interpretação da língua e da cultura nativa, respondiam à interação dos indivíduos envolvidos e dos negócios ali firmados.

No caso da América também se pode verificar esse tipo de prática, tanto no lado castelhano como no português. Havendo uma grande dificuldade na comunicação com os indígenas, que tampouco pareciam propensos a aprender o latim, o castelhano ou o português, os missionários vieram a associar algumas categorias da religião a termos próprios das línguas nativas. Desse modo, por exemplo, entre os Guaraní, que territorialmente se encontravam desde o litoral de São Vicente até a zona dos Rios Paraná e Prata, se optou pelo uso da palavra "Tupã" para designar o nome de "Deus", a qual correspondia a figura do deus do trovão.<sup>468</sup> Claro está que ao serem feitas essas associações perdia-se muito do sentido da categoria cristã, em si muito distante do referencial espiritual do mundo indígena.

Assim, com o contato que se manteve com diferentes povos, e a constatação da diversidade linguística e cultural existente, se acentuaram movimentos distintos no que diz respeito à missionação. Por um lado, assumia-se a consciência e a defesa dessa diversidade, o que, por exemplo, pode ser verificado na variedade de idiomas utilizados para a evangelização. Em contrapartida, houve a intenção de estabelecer um método de

---

466 Barreto, 1998, p. 164.

467 Agnolin, 2009, p. 10.

468 Ormezzano, Graciela René, “Educação e arte na redução jesuítico-guarani de Trinidad”, In *Varia História*, vol.29 no.49, Belo Horizonte, jan./apr, 2013, p. 60.

linguagem e de comunicação universais,<sup>469</sup> uma padronização para todos os territórios, o que pode ser traduzido em um ideal de universalidade cobiçado também em outras esferas. Universalidade que necessariamente passaria pelo ensino.

Em território japonês, a partir da política educacional adotada por Valignano, houve um crescimento vertiginoso do clero nativo. Claramente essa foi uma medida que gerou muita resistência e confusão. No entanto, se ainda não havia um estatuto definitivo a reger todos os colégios e seminários da Companhia dentro do próprio contexto europeu, o quanto mais não era indefinida a atividade desenvolvida nesses seminários mais distantes - desde a sua estrutura física quanto conceptual, relativamente ao seu perfil.

O Superior Geral Claudio Aquaviva, que desempenhou a função de 1581 até 1615, prontamente fez alusão à existência de um esboço da *Ratio Studiorum*. A partir de 1584 o Geral promoveu a reunião de uma comissão encarregada a dar continuidade a esse projeto, havendo, conseqüentemente, a necessidade da sua divulgação desde Roma às outras províncias. Todavia, esse processo demorou muito tempo, apenas tendo sido promulgada uma versão definitiva da *Ratio* no ano de 1599.

A catequização e o esforço sobre o trato com o gentio, para além da comunidade portuguesa, forçaram a que os missionários tivessem uma postura mais tolerante, de observação e reflexão daquelas pessoas e de suas culturas - processo que em alguns casos evoluiu para uma real iniciativa de aceitação e adaptação. Segundo Luis Filipe Thomaz, o exercício de “reflexão social voltado ao entendimento das culturas ultramarinas” que se impôs aos missionários jesuítas a atuarem fora da Europa, seria um processo de transculturação que se adaptou para além da relação mantida com os indígenas – por exemplo, no caso do Brasil exigia um ajustamento doutrinário pró-escravista, indissociável do território.<sup>470</sup>

A esse respeito, José de Anchieta escreveu no ano de 1562 ao Padre Geral Diego Lainez:

“Aqui se prossegue o estudo com os nossos que são recebidos para escolares, e com alguns de fora, os quais continuam suas confissões (como é costume) cada quinze

---

469 Buescu, 1992, p. 374.

470 Thomaz, 1994, p. 123.

dias e cada oito dias; seu proveito em o estudo pouco é, ainda que por outra parte se pôde dizer muito, considerada com a rudeza dos engenhos brasilicos e criados em o Brasil, que tanto monta. Também aqui nos ocupamos em a doutrina dos escravos e mulheres dos Portugueses, a qual sempre se continua duas vezes por dia com confissões a miúdo e comunhões algumas vezes. Acudimos a todo gênero de pessoa, Português e Brasil, servo e livre, assim em as cousas espirituais como em as corporais, curando-os e sangrando- os, porque não ha outro que o faça [...]”.<sup>471</sup>

Na falta de quem o fizesse, os missionários jesuítas, segundo o discurso de Anchieta, deveriam se dedicar à catequização de todos os indivíduos do território, desde que estes estivessem dispostos a tal fim.<sup>472</sup> Assim, o padre manifestava que estavam abertos para atender a todas as pessoas, o que, entretanto, não quer dizer que não preferissem trabalhar com determinado público em detrimento de outro.

Como foi anteriormente ressaltado, os padres que seguiam à Província do Brasil cada vez mais rejeitavam, ou ao menos resistiam, o trabalho a ser desenvolvido nas aldeias, a ser desenvolvido exclusivamente junto aos índios. Havia, assim, uma hierarquização e qualificação do serviço a ser feito e do público a ser atendido, sendo que uns eram vistos como mais edificantes do que outros. Todavia, para Nóbrega e Anchieta esse tipo de rejeição nunca se colocou em causa, por mais que a forma como percebiam os indígenas tenha se alterado no decorrer da missionação na região. Para eles, os indígenas foram desde o princípio o sentido da missão.

Para a Província do Brasil também foi designado um visitador cujo papel foi determinante para a missionação empreendida na região. Ao tempo em que o padre José de Anchieta assumiu a função de provincial, entre os anos de 1577 e 1587, foi realizada a visita do padre Cristóvão de Gouveia (1542-1622).<sup>473</sup>

Anchieta, que desde o princípio se dedicou com afinco à evangelização dos

---

471 Anchieta, 1933, pp. 178-179.

472 "Nuestra conversación con los próximos es la acostumbrada. Occupámonos en la doctrina de las cosas de la fe y mandamientos de Dios con las mujeres de los christianos y sus esclavos y esclavas en estos lugares en que están dispargidos; siempre se coge algún fructo por la bondad dei Senhor asy en apartarlos de pecados como en algún poco [ablandar] su gran dureza en el conocimiento de Dios Nuestro Criador y Senor, y ayudándolos a bien morir pera lo qual comúnmente somos llamados assy para los Biancos como para sus esclavos, a quales es necessário acudir a diversos lugares por mar y por tierra, onde hazen sus habitaciones". "Do Ir. José de Anchieta ao P. Diego Laynes, Roma, Piratininga, março de 1562", In MBIII, p. 452.

473 Gouveia era natural do Porto, tendo ingressado na Companhia de Jesus, em Coimbra, no dia 10 de janeiro de 1556.

indígenas, tendo vivido muitos anos dentro dos aldeamentos, não parecia de todo satisfeito com a sua nomeação ao cargo de provincial. Como o padre escreveu desde Salvador no ano de 1578:<sup>474</sup>

“Todo o tempo que residi em S. Vicente procurei de socorrer a casa de V. M. com os ministérios de nossa Companhia, como também agora fazem os Padres que lá estão. Resido agora nesta cidade da Baía porque me deitaram às costas o cargo de Provincial, mas, para Outubro, espero lá volver a visitar aquela terra, com a graça de Nosso Senhor.”

Isto é, por mais que estivesse a desempenhar a função de provincial em Salvador, em aparente contragosto, José de Anchieta planejava regressar à missão estabelecida na região de São Vicente, onde mais expressivamente atuou.

Por seu turno, o visitador Gouveia partiu de Lisboa no dia 5 de março de 1583, tendo chegado à Bahia a 9 de maio. Quando da sua partida, Acquaviva lhe havia instruído sobre o papel que viria a desempenhar no Brasil, sendo efetivamente a “consolação dos nossos que trabalham naquela vinha tão estéril, laboriosa e perigosa.”<sup>475</sup> De fato, pela sua atuação no território, o Visitador foi considerado por Serafim Leite S.J. como um segundo fundador da província do Brasil, por ter sido ele o responsável pela sua reorganização e disciplina.<sup>476</sup>

O envio de Cristóvão Gouveia à Província do Brasil não respondia apenas ao interesse manifestado desde Roma em melhor acompanhar aquele que era um dos mais importantes braços da Companhia de Jesus fora da Europa. A visita também servia para que o trabalho na região fosse melhor averiguado e controlado, tendo em vista que a missão brasileira era percebida como sendo formada por um corpo disperso, vulnerável e pouco fiel aos mandamentos da Ordem.

Com efeito, na correspondência que o visitador Gouveia remeteu ao Geral são perceptíveis alguns dos problemas que eram enfrentados internamente pela missão. A partir da posição que ocupava, o Visitador tinha a possibilidade de apaziguar os ânimos dos superiores na Europa em relação àquilo que se fazia no território, vindo a interceder

---

474 Anchieta, “Da Baía, em 7 de junho de 1578, A Gaspar Schbt, Em Antuérpia”, 1933, p. 265.

475 Acquaviva apud Leite, 1938-1949, p. 490.

476 Leite, Serafim Leite S.J., *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*, Braga, 1993, p. 240.

em questões que a província demandava ao mesmo tempo em que intensificava a cobrança com aqueles que não faziam o trabalho da maneira esperada.<sup>477</sup>

Como não podia deixar de o ser, Gouveia estava expressamente incumbido de informar sobre tudo aquilo que viesse a verificar em território americano, sendo que “as notícias que chegavam a Roma sobre a província do Brasil não eram boas e as cartas revelavam, de fato, que havia muita coisa fora dos eixos [...]”<sup>478</sup> Em uma carta enviada ao padre Cristóvão Gouveia, escrita no dia 10 de fevereiro de 1585, o Superior Geral Claudio Acquaviva escreveu:

“Muy grata cosa me sera entender siempre que ay heruor em las misiones y conuersion de los gentiles, y qye no se esfrie el desseo de este ministerio en essa prou<sup>a</sup>. Por lo qual V.r. com exortaciones em particular y em comú anime mucho a los que ppueden exercitarsse em tán s<sup>ta</sup>. obra, pcurando tambien que la lengua se de orenda com diligencia, reduziendo a la praxe e orden que em hebrero de 84 se embio a v.r. para que ninguno de los nros sea promouido al sacerdocio ni aun a mas altos estudios si primero no supiere la lengua de la tierra pues no solam<sup>te</sup>. Depende de esto la salud de muchas almas, mas tambien la edificacion que ellos deuen dar alas mas prou<sup>as</sup>. Por que entendiendose por aca el fructo que de sus trabajos se coge se consuelan, y toman animo los subiectos para uenir tambien em su aiuda como se uee em la mission del Japon y em otras que com el fructo que hazen los que alli se enplean atrahen mucho los animos de los nros adessear tanbuena suerte, y lo mismo fue de esa pu<sup>a</sup>. em que uvo mas heruor, y zelo de la conuersion em ella.”<sup>479</sup>

Nesse fragmento, Acquaviva exaltou a atenção que Gouveia deveria dar a que os missionários jesuítas a atuarem no Brasil devidamente aprendessem a língua nativa. As notícias, como se pôde observar anteriormente, davam conta do número muito reduzido de missionários com essas habilidades. Por isso mesmo, o Geral reforçava que nenhum padre poderia ser promovido sem antes aprender suficientemente a língua da terra. Esse era de fato um ponto fulcral da campanha missionária, não podendo ser ignorado em nenhuma das missões extraeuropeias. Ao circular as informações daquilo que o

---

477 Faria, Marcos Roberto de, “A organização de um corpo disperso uma análise da atividade jesuítica em terras brasílicas (1583)”, In *Revista Brasileira de Educação*, vol.19, n.57, Rio de Janeiro, 2014, p. 435.

478 Faria, 2014, p. 421.

479 Inventarium ARSI, Provincia Brasiliensis et Maragnonensis. 55 [84-85].

Visitador fazia no Brasil, Acquaviva referiu que desde a Europa se sentiam estimulados pelos bons frutos divulgados. Nessa afirmação, o Padre Geral reforçava que essas notícias causavam muito ânimo entre aqueles que as recebiam, vindo igualmente a referir que a missão do Japão era uma das quais recebiam mais notícias positivas. Ou seja, o Japão se mantinha como experiência de sucesso, a servir de modelo desde Roma às outras missões.

Sobre o aprendizado das línguas dos vários territórios, desde Roma foi definido que:

“Parece a N. P. Geñale se servia a la India, y al Brasil, y tambien al Giapon q embien de la lengua mas commun q alla coré em vocabulario, para q los nros q speran hay al tiempo em q han de passar para quellas partes se puedan començar exercitar em la lengua de aquella parte adonde han de ser embiados, y nel tiempo q se navega, y suele ser bien largo, tambiene pode ser sobrasse tiempo para esto [...] No tenemos aun letra niguna de la India, ne Brasil de las q havrà venida esse anno [...].”<sup>480</sup>

Assim, se requisitava que fossem elaborados 'vocabulários' tanto na Índia, como no Brasil e no Japão. Isso para que aqueles que se encaminhassem a essas missões pudessem estudar as referentes línguas logo quando seguissem em viagem, bem como para que melhor a praticassem quando já estivessem a atuar na região. Essa era uma preocupação comum a essas regiões, sendo que do Brasil e da Índia, terras onde os missionários jesuítas se deparam com uma variedade muito grande de línguas, ainda não havia grande notícia sobre as suas 'letras'.

No estudo realizado por Castelnau-L'Estoile (2006) a autora pôde identificar que as dificuldades enfrentadas pelos missionários jesuítas no Brasil não provinham apenas daquilo que era exigido ou cobrado de fora da missão, mas igualmente pelos conflitos condizentes à própria Província. Como foi anteriormente mencionado, entre os missionários jesuítas a atuarem no Brasil havia uma rejeição em relação ao trabalho junto à comunidade indígena. Esse trabalho acabava por ser maioritariamente assumido por missionários de mais idade, que, por conseguinte, não contavam com outros mais

---

480 Inventarium ARSI – ASSISTENTIA ET PROVINCIA – [LUSITANIA] ITALIAE 105 (I,II,III) – Epist. Italiae German. Galliae Hispaniae. 67 – Hispan. Epist. Genr. 1564-1566 p.125v-126.



jovens a darem continuidade à missão nas aldeias. Essa, por sinal, foi uma das situações problemáticas observadas e relatadas pelo visitador Cristóvão de Gouveia. O trabalho nas aldeias era visto como de menos valor, e por isso poucos padres aceitavam se juntar ao grupo que nessas zonas atuava. Fator que inevitavelmente levou a que o corpo missionário jesuíta no Brasil contasse com um número muito reduzido de missionários versados na língua local.

Como havia sido determinado pelo Geral Everardo Mercuriano ao provincial do Brasil José de Anchieta, em uma carta escrita a 19 de agosto de 1579: “Bien me parece q V.r. facilite com la diligencia q pudiere el estudio, de la lengua desa tierra, mas no conuiene quitarlo del todo pues es medio tan importante p<sup>a</sup>. lo que la comp<sup>a</sup>. ptende ay hazer em seruicio de Dios y conuersiõ de essas aïmas.”<sup>481</sup> Ao mesmo tempo em que se reconhecia a grande dificuldade que havia no estudo da língua indígena, reforçava-se que esse era um meio crucial para se desenvolver a missão, não podendo de modo algum ser deixado de lado.

Entre os missionários bilingues estavam os “nascidos no Brasil”, termo que se refere aos filhos de portugueses e também mestiços - mesmo que esses fossem menos comuns -, os quais comumente assumiam a função de intérpretes. Todavia, esse grupo não era visto com tanto apressa, tampouco como passível de ingressar na Companhia. A esse respeito, logo em 1573, o Geral Mercuriano havia escrito ao Provincial Inácio Tolosa (1533-1611), que desempenhou a função de 1572 até 1577:

“Desseo que v. r. mire mucho que no se reciba algº. E nessas partes el q no tenga mas prendas q ordinarias pera ser dela Comp<sup>a</sup>. y me inclino mucho que no se admittan los naturales del Brasil, ni los nascidos de Portugueses y Indias, que son mixtos en essa tierra, hasta que se entienda que la fee y religion aya tanto perficionado la naturaleza daquela tierra que pueda esperarsse dellos aptitud p<sup>a</sup>. exercitar los ministerios dala Comp<sup>a</sup>. y que prº. v. r. me aya enviado su parecer y el de sus consultores con el de los mas P<sup>es</sup>. que tiené experiençia dello pues conuiene que la comp<sup>a</sup>. sea tanto mas constante em mirar lo que haze en esto, quanto mas inconstante es aquella gente, y se entiende que ay decreto de otras religiones para q

---

481 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis. 47.

no sean admittidos em ellas los del Peru y nueva españa, por la misma razon.”<sup>482</sup>

Por mais que se reconhecesse que a fé e a prática religiosa pudessem fazer com que os naturais do Brasil, bem como os mestiços, viessem a estar aptos a atuar junto à Companhia, ao Geral esse não parecia ser um meio conveniente. Mercuriano, a respeito disso, reforçava que no mesmo grau em que era necessário que a Companhia fosse constante na sua ação, a gente da terra era de natureza inconstante, característica que impossibilitaria a sua admissão.

Todavia, os “nascidos no Brasil” vieram a gradativamente ganhar espaço dentro da missão, principalmente a partir da recusa dos missionários europeus em atuar na evangelização dos indígenas, especialmente nos aldeamentos. Ao observar a má disposição dos missionários europeus, e, ao mesmo tempo, ao ter em alta conta o trabalho com os índios, o visitador Gouveia oscilou entre a proibição ou o apoio à admissão dos “nascidos no Brasil” para a vida religiosa.<sup>483</sup> Em um documento escrito pelo Visitador, intitulado “Algunas cosas que dela puincia del Brasil se pponen a nro P<sup>e</sup>. Gnral este año de 1579 y respuestas a ellas”, foi dada atenção a essa matéria:

“Tenemos experimento bien em muchos, y estamos em esto muy bien desengañados, que ni los nascidos enel Brasil, ni los criados em el por, mucho tiempo, aun que ayan nascido en Portugal son aptos para nro jnstituto, parecianos (ordenandolo assi B. P.) que el n<sup>o</sup>. de los nros se podía conservar y augmentar si cada año nos uiniessen de Europa dos personas dela Comp<sup>a</sup>. de buenas partes, y com ellas quatro mancebos que em Portugal escogiesse nro pcurador com parecer de algunos P<sup>es</sup>., que em ello le pudiesse ajudar, y recibiesse alla, y ambiasse cada año conforme al orden que de aca el P<sup>e</sup>. Prouincial le diesse. Appobamos el parecer dela consulta, em lo que toca em no recibir em nra Comp<sup>a</sup>. e nesas puincia los nascidos em el Brasil, ni los Criados enel por mucho tiempo, pues la experiencia de muchos años há mostrado que no son aptos para nro jnstituto, aunque com los segúdos podra el Puncial dispensar mas facilm<sup>te</sup> em algú caso [...]”<sup>484</sup>

---

482 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis. 43-44.

483 Barros; Maruyama, 2007, p. 15.

484 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis. 30.

Nessa carta, para além dos nascidos no Brasil e dos naturais da terra, também se fazia referência aos que ali se criaram por muito tempo, os quais tampouco eram vistos como aptos para o ministério na Companhia, "aun que ayan nascido en Portugal". Essa definição dá a atender que os indivíduos acabavam por se corromper pelo contato com a terra e com a sua população, não sendo bem vistos para o ingresso na Ordem.

Não obstante, desde Roma havia a expectativa de que se seguissem algumas determinações que valeriam para os vários territórios. Em todas as regiões, algumas dessas normas acabaram por ser completamente ignoradas, já que se mostraram ineficientes e conflitantes com a realidade da missão. Desejava-se que o quadro de missionários bilíngues fosse formado por missionários provenientes da Europa, inclusivamente porque desde o princípio houve um investimento e a cobrança de que eles aprendessem as línguas locais. Todavia, a partir da realidade vivenciada e da resistência anteriormente referida, a administração da Companhia no Brasil acabou por permitir que o número de "nascidos na terra" fosse maior do que o esperado - contudo, não vindo a contemplar os indígenas, tampouco em grande número os mestiços. Na sua "Informação do Brasil e de suas Capitanias", escrita no ano de 1584, José de Anchieta dava conta dos indivíduos que formavam a missão:

"Depois destes por diversos anos vieram outros Padres e Irmãos que passariam de setenta, os mais deles já recebidos lá e outros para cá se receberem, entre os quais vinham muito bons latinos, outros filósofos, outros teólogos e pregadores: entre estes vinham Italianos, Espanhóis, Flamengos, Ingleses, Hibernios e os mais deles Portugueses. Muitos destes são ainda vivos na Companhia do Brasil e se ocupam com fruto nos ministérios dela. Alguns faleceram nela com mostras de muita virtude. Outros muitos se receberam cá na Companhia assim dos que vinham de Portugal como dos nascidos na terra."<sup>485</sup>

Mesmo que nesse fragmento tenha sido identificada a presença de outros europeus, o padre reconhecia que em sua maioria eram portugueses. Afinal, a cara da missão do Brasil durante o século XVI se manteve essencialmente portuguesa. Logo a seguir fez menção aos "nascidos do Brasil", sem, entretanto, dar maiores explicações.

---

485 Anchieta, 1933, p. 315.

Esse era de fato um assunto muito sensível, mas que veio a ser destacado no discurso que tanto Nóbrega como Anchieta assumiram.

Desde o início, havia sido instituído um limite para a admissão dos filhos de portugueses nascidos no Brasil, estipulado em quatro por ano. Porém, diante das resistências encontradas para a formação de um quadro missionário bilíngue entre o grupo vindo da Europa, o visitador Gouveia alterou a sua posição, tendo adaptado as exigências de Roma às condições locais.<sup>486</sup> No catálogo de 1598 constam vinte e um “nascidos na terra” que entraram a partir da visita de Gouveia. Assim, ainda que Aquaviva já houvesse estabelecido regras para limitar a admissão desses indivíduos, foi a partir da vinda do Visitador, enviado diretamente pelo Geral, que eles passaram a ser recebidos em um maior número. Em uma carta remetida a Cristóvão de Gouveia, datada de 3 de dezembro de 1584, Acquaviva escreveu:

“Dame cuidado lo poco que entiendo se procura de tener beneuolos los s<sup>res</sup>. gouernador y obispo de Brasil tiempo es que piensem los nros que ya no estan las cosas como estauan en los tiempos de los Reis passados, q ñ el uiento les venia en popa y qe se quieren biuir en paz es menester accōmodarse por todas las honestas uias dentro de los limites de religiō com las cabeças, y s<sup>res</sup>. seglares por que por esto modo se haze mas seruicio a Dios N. S<sup>or</sup>. y gn<sup>to</sup>. se pierde por no saberse com ellos accōmodar bien lo há experimentado esa pu<sup>a</sup>. pues no solam<sup>te</sup> los que la gouiernan se les muestran desfauorables, mas tambien la plebe, que cōmumete inclina para donde las cabeças uã y moſtrando los nros en todo subiection que la Comp<sup>a</sup>. costumbra tener a semejantes personas no pierden nada de su libertad antes la gaña.”<sup>487</sup>

As associações que Claudio Acquaviva fez em relação à realidade do Brasil são curiosas. A missão, segundo o Geral, já se encontrava nas mesmas condições que na época dos reis anteriores, ou seja, antes do reinado de D. Filipe I. Assim, estando mais desfavorecidos em relação à Coroa, seria necessário que os jesuítas agissem mais assertivamente dentro do próprio território. Desse modo, se quisessem genuinamente desenvolver o seu trabalho, seria impreterível que se acomodassem em tudo o que fosse

---

486 Barros; Maruyama, 2007, p. 09.

487 Inventarium ARSI – P.I. Ass. Et Prov. Provincia Brasiliensis et Maragnonensis. 55 [84].

possível, dentro do limite do que seria aceito pela sede. Ou seja, teriam que se relacionar da melhor forma possível com a comunidade portuguesa fixada no território, tentando lidar com os seus principais representantes.

Na sua visão, os missionários apenas sairiam perdendo caso não soubessem lidar e se acomodar aos assuntos seculares, principalmente com as "cabeças", para que a "plebe" sob sua tutela também estivesse a eles sujeita. Essa é uma forma muito particular de se pensar o conceito da adaptação, já que não partia de um esforço de se acomodar à população local, mas sim à população portuguesa estabelecida no território, que respondia a uma dinâmica muito particular. No mais, esse fragmento reforça a tendência dos missionários jesuítas de se aproximarem das lideranças locais, a fim de conseguirem um melhor e maior espaço para a missão.

Essa é sem dúvida um tipo de contenda muito representativa da relação mantida entre a sede da Companhia de Jesus na Europa e a Província, bem como da Província com as várias missões. Sendo intermediador por excelência entre essas várias instâncias, consoante a questão em causa, o visitador acabava por tomar partido de algum dos lados. Gouveia, por exemplo, se viu no conflito entre o Superior Geral, que não era pessoalmente defensor do envio de noviços às aldeias, e, por outro lado, os missionários há mais tempo no território, que viam essa iniciativa como a última alternativa para que o trabalho junto aos indígenas não se findasse.<sup>488</sup>

Como anteriormente dito, o visitador acabava por assumir o papel de intermediário entre os interesses dos Superiores na Europa e dos missionários a atuarem no campo. A partir da função por ele assumida, pessoalmente tinha a oportunidade de vivenciar o cotidiano da missão, criando consequentemente uma maior consciência e sensibilidade para as questões com as quais os missionários estavam a lidar no território. Poderia, assim, compreender o porquê de determinadas práticas e, por conseguinte, encaminhar novas regras e medidas a serem oficialmente seguidas, corroborando ou refutando algumas das opções feitas localmente por aqueles que formavam o corpo da missão.

Ao mesmo tempo em que Gouveia demonstrou por meio das cartas a atenção que possuía pelos índios, deu indícios de que não tinha especial satisfação pela figura do então provincial, José de Anchieta. Como foi mencionado, o Provincial não

---

488 Faria, 2014, p. 428.

demonstrava grande apreço pelo cargo, tendo em vista que dava preferência à missionação nos aldeamentos. Anchieta tampouco era dado a grandes formalidades, sendo que andava descalço e vestido com simplicidade. Dessa maneira, apesar de o Visitador ter justificado que o padre não estaria apto para continuar no cargo por conta da sua saúde, então frágil, o seu desagrado dizia respeito ao modo como Anchieta procedia.

Para o Provincial, a missão deveria estar voltada à instrução dos meninos e ao trabalho com a população nativa, ideia que não era partilhada pelos superiores na Europa e tampouco pelo Visitador - por mais que ele demonstrasse certa sensibilidade no que tange ao universo local. Como já havia sido escrito por Anchieta ao Padre Inácio de Loyola, ainda no ano de 1554:

“Por lo qual nuestro principal fundamento es en la doctrina de los ninos, los quales les enseno a leher, escribir y cantar; éstos trabahajamos de tener debaxo nuestra mano para que después vengan a succeder en lugar de sus padres y hagan pueblo de Dios.”<sup>489</sup>

Ao narrar o trabalho que estava sendo feito em São Vicente logo após a sua chegada ao Brasil, Anchieta relatou em sua “Informação do Brasil e de suas Capitanias”, de 1584:

“Aqui fizeram os moradores uma casa á Companhia, que foi a segunda que houve no Brasil. Aqui se receberam logo á Companhia o irmão Pedro Corrêa e o irmão Manuel de Chaves, homens antigos na terra e línguas, e com ajuda deles se começou a ensinar a doutrina na lingua do Brasil aos Mamalucos e Mamalucas, filhos dos Portugueses e aos escravos da terra, que havia muitos, com que começou de haver alguma luz no Brasil pelas muitas pregações que o irmão Corrêa lhes fazia em sua lingua. Aqui finalmente se entendeu mais de propósito na conversão do gentio, o qual, como foi sempre muito amigo dos Portugueses, deram muitos deles de boa vontade seus filhos ao Padre para que fossem ensinados, dos quais ajuntou muitos e os batizou, ensinando-os a falar Português, lêr e escrever, e sustentou do

---

489 MB II, p. 121.

necessário para o corpo com grandíssimo trabalho seu e dos irmãos até o ano de 1554, que foram passados ao campo de Piratininga onde ha muito mantimento.”<sup>490</sup>

Essa foi a linha de atuação que tanto Nóbrega quanto Anchieta vinham a tentar seguir, mesmo sempre a esbarrar no desinteresse e na resistência dos outros poderes e agentes europeus, bem como nas dificuldades em “alcançar” o próprio indígena.

Por sinal, havia profundas diferenças entre os procedimentos administrativos que eram seguidos pelas Províncias de dentro e de fora da Europa. Por exemplo, se havia a indicação primária de que o cargo de provincial deveria ser concedido pelo período de até três anos, essa norma não era a regra fora do Reino, sendo que nas províncias mais distantes era comum haver mandatos muito mais longos.<sup>491</sup> Certamente que essas diferenças acabavam por ter implicações, já que o passo a ser seguido dentro da Província dependeria daquele que então assumiria a sua liderança.

O fato é que, a partir da experiência com a missão, tanto o visitador no Brasil como no Japão passaram a compreender e assentir a muitas das questões que haviam sido levantadas pelos missionários a atuarem no campo, e que até então não haviam despertado grande atenção ou compreensão fora do seu contexto. Acabaram, assim, por flexibilizar, e até mesmo ignorar, algumas das determinações vindas de Roma. Ao relatar a experiência da fundação de um colégio na capitania de São Vicente, Anchieta escreveu no ano de 1584:

“Este se pode chamar o primeiro colégio dos catecumenos que houve no Brasil, o qual o padre Manuel da Nobrega, indo àquela capitania no ano de 1553, levou por diante, ordenando que fosse confraria do Menino Jesus, juntando-lhe alguns dos moços órfãos que vieram de Portugal no tempo do padre Pedro Domenico e alguns mestiços da terra, onde todos eram doutrinados: e os de Portugal aprendiam a lingua da terra. Esta maneira de confraria se ordenou também na Baía e na capitania do Espirito Santo, mas depois, vindo as Constituições e por ordem de Roma, se desfizeram, e tornou tudo o que tinham á Companhia na qual ficaram muitos destes órfãos que vieram de Portugal, e alguns dos de cá recolhidos que

---

490 Anchieta, 1933, pp. 314-215.

491 Alden, 1996, p. 243.

foram e ainda são grandes obreiros nela, ocupando-se na conversão do gentio com a língua que sabem e o sacerdócio que receberam.”<sup>492</sup>

Ou seja, a partir da não aceitação em Roma daquilo que vinha sendo feito, foi proibido o ingresso de mestiços no seio da missão. Todavia, sendo um grande auxílio aos padres, admitia-se que alguns continuavam a agir inclusive como obreiros. Dessa maneira, esses mestiços se dedicavam propriamente à conversão, principalmente pelo conhecimento da língua, que a eles era natural, bem como da doutrina, que lhes havia sido passada pelos missionários. Os padres se mantiveram, assim, com abertura para a recepção de alguns mestiços, os quais eram vistos como de grande ajuda para a missionação, mesmo que isso representasse uma contrariedade em relação às determinações que haviam sido recebidas.

Nesse fluxo de negociação e adaptação das orientações de Roma à realidade da missão, são detectáveis oscilações e variações na postura e pensamento daqueles que ali atuavam, sendo que alguns se mostraram mais abertos a determinadas questões em detrimento de outras. Gouveia, por exemplo, ao mesmo tempo em que passou a reforçar que os padres deveriam se afastar de muitas das questões temporais com as quais estavam envolvidos - alinhando-se àquilo que era esperado desde a Europa -, se mostrou contrário à posição do Padre Geral quanto à rejeição dos “nascidos na terra” para a vida religiosa. A partir da sua experiência com a missão brasileira, o Visitador percebeu que a aceitação desse grupo seria uma medida fulcral para a sua sobrevivência e evolução. Concomitantemente, no Japão, o padre Alessandro Valignano também fez “vista grossa” sobre o envolvimento dos missionários no comércio mantido entre os portugueses e os japoneses,<sup>493</sup> bem como a outras questões que fugiam ao universo religioso - correspondendo à expectativa de Roma. Por outro lado, foi contrariando as orientações do Superior Geral, e agindo a partir daquilo que identificava como ideal para a missão japonesa, que o Visitador investiu na formação de um clero nativo, propriamente japonês (não de filhos de europeus e tampouco mestiços), que em alguns anos acabou por formar boa parte da Igreja do Japão.

---

492 Anchieta, 1933, p. 316.

493 Coube a um jesuíta, Luis de Molina, a introdução das missões do Padroado Português no debate sobre as situações excepcionais em que os eclesiásticos poderiam comerciar, considerando como argumento que os missionários do Brasil e da Índia oriental pudessem recorrer ao comércio para sobreviverem e desenvolverem a sua ação evangelizadora. In Curvelo, 2008, p. 106.



Para investir na conversão dos gentios, os missionários ainda dependiam de um maior apoio financeiro por parte da Coroa Portuguesa, então sua principal financiadora. Todavia, o Império Português sempre encontrou dificuldades em destinar as rendas e o pessoal requisitados pelos religiosos - ainda mais com a proliferação de missões. Diante da dificuldade de levar a missionação apenas com aquilo que lhes era repassado pelo Rei, os missionários se viram na necessidade de encontrar alternativas para angariar fundos, o que em cada região veio a tomar um caminho diferente, a partir dos negócios empreendidos no território.

Essas práticas menos ortodoxas eram em parte omitidas nos seus relatos, ou ao menos “maquilhadas”. No entanto, de alguma forma acabavam por se fazer conhecer fora da missão, gerando repreensões e indisposições em Roma. De todo modo, a dimensão econômica que a campanha jesuíta tomou nas diversas regiões em que se fez presente é crucial para o entendimento da própria evangelização.<sup>494</sup>

A relação existente entre Portugal e o Japão se dava exclusivamente pela via religiosa e comercial, sendo que as duas eram interdependentes no contexto japonês do século XVI. Os comerciantes dependiam dos missionários, já que eram eles que efetivamente se estabeleceram no território, mantiveram uma estreita relação com as lideranças locais e dominavam o idioma japonês. Por sua vez, os missionários dependiam dos comerciantes, tanto por viajarem nos barcos da rota comercial, como pela posição que assumiam enquanto intermediários nas negociações, o que acabava por ser um trunfo para a sua permanência no território - não à toa se concentraram em algumas regiões portuárias -, bem como para que pudessem tirar rendimentos para a missão.

Em virtude de algumas conquistas, o período entre o ano de 1570 e 1587 pode ser considerado como o auge das relações entre os dois países, especialmente com a consolidação de Nagasaki como centro de concentração europeia no Japão - tanto nos que diz respeito à esfera religiosa como à comercial.<sup>495</sup> Como foi definido por Luis

---

494 Costa, 2008, p. 106.

495 Curvelo, 2008, p. 117.

Fróis na ânnua do Japão do ano de 1584:

“[...] porque como esta cidade he agora a principal corte de todo Iapão, & aqui concorrem os embaixadores de todos os reinos, & reside ordinariamente grande numero de fildagos, & pessoas muito nobres, folgauão hús por sua recreação, outros pola nouidade da doutrina, de frequentar nossa casa, até que finalmente foi nosso Senhor seruido de dar principio á conuersão desta terra [...]”<sup>496</sup>

Foi com a doação de Nagasaki aos jesuítas pelo dáimio Omura Sumitada, no ano de 1580, que Alessandro Valignano determinou a fundação dos primeiros seminários da Companhia. Esse foi um momento de conquistas expressivas, que representaram o ápice da evangelização jesuíta no Japão. Desse modo, Nagasaki, que foi estabelecida desde 1571 como ponto final da importante rota comercial entre a China e o Japão,<sup>497</sup> veio a se tornar nos anos 80 o epicentro da missionação em território japonês. Até então Funai (atual Oita) era a sede da Companhia no Japão. Contudo, diante desse novo cenário, e principalmente com a ocupação de Funai por Satsuma em 1587,<sup>498</sup> Nagasaki virou de vez o principal polo jesuíta no território.<sup>499</sup>

Notadamente, a partir da década de 1570 começaram a ser sentidas profundas mudanças nos dois cenários, tanto na missão fundada no Brasil como na do Japão. Em território japonês se iniciou uma fase de relativa estabilidade, com a fixação da rota comercial entre Macau e Nagasaki e a determinante conversão de alguns líderes locais - estabilidade muito condicionada, que na década seguinte deu espaço aos primeiros movimentos de expulsão e perseguição.

Teriam sido essas duas décadas, 70 e 80, o apogeu da relação entre portugueses e japoneses, mesmo que esse não tenha sido propriamente o momento mais expressivo no

---

496 CE, f. 108.

497 A rota da Nau do Trato, do *Kurofune*, fixada entre Macau e Nagasaki.

498 Um *daimyô* anti-cristão da ilha de Kyushu.

A ocupação de Funai por Satsuma foi seguida pela invasão da ilha de Kyushu por Toyotomi Hideyoshi, que então liderava o cenário político japonês. No mesmo ano, alguns meses após a tomada da ilha, Hideyoshi expediu o primeiro édito anti-cristão.

499 Mudança da sede da companhia de Funai para Nagasaki em 1587, cidade onde se encontravam a misericórdia e o seminário de todo-os-santos, a que se juntou, entre 1589 e 1591, o noviciado e, mais tarde, a Sé e o paço Episcopal. A evangelização em Nagasaki principiou pelas mãos do padre Gaspar Vilela.

que diz respeito ao tráfico.<sup>500</sup> De todo modo, com a posse de Nagasaki, e consequentemente do seu importante porto, os missionários passaram a ter uma grande vantagem. Ao descrever as relações comerciais e a vinda de mercadores portugueses, Fróis escreveu “em Quitanòxo no Iapão a dezanoue de Maio de 81. a outro padre no mesmo Iapão”:

“[...] fezme assentar junto de s, perguntoume alguas cousas de vossa reuerencia que pera se escreuerem seria cousa larga, & eu onde ousaua aqui, & que vem sabia que Tacasi se alegrar com minha vinda, & que folgaria que a nao viesse a este reino de Cànga, & que se fosse necessario emprestar elle aos Portugueses dez ou quinze ou vinte mil taes, que o faria polo desejo que tinha somente de ver húa cousa tam noua nestas partes, como he a nao da China. Respondeolhe bem Tacasi, pondolhe as difficuldades do caminho, & como isto não estaua em nossa mão, senão na vontade dos mercadores, & outras cousas, & dizendolhe como Nobunanga auia por bem que se dilatasse a lei de Deos em seus reinos [...]”.<sup>501</sup>

Demonstrando o quanto a vinda de produtos despertava o interesse dos líderes locais, Fróis escreveu que a curiosidade que a Nau da China lhes causava poderia vir a ser um meio para que concedessem mais espaço e benefícios aos portugueses. Entretanto, o comércio passava pela intermediação dos missionários, mesmo que não dependesse exclusivamente deles. Isso corrobora que, no final das contas, essas atividades poderiam vir a servir à própria propagação da religião. Sobre a curiosidade que despertavam entre os japoneses, Fróis reforçou:

“Se ouuesse de escreuer o que cada hora aqui se passa, ainda que não fizesse outra cousa não acabaria, como os Iapoes são amigos de nouidades, & nos, & nossas cousas todas são pera elles neste reino nouas esta tarde se foi aqui ajuntando gente popular de toda a sorte, muitos somente por me verem, outros pera ouuirem, outros mouidos polla nouidade do pouo [...]”.<sup>502</sup>

---

500 Subrahmanyam, 1993, p. 146.

501 CE, f. 11v.

502 CE, f. 12v.

O projeto expansionista português se manteve durante o século XVI essencialmente ligado ao mar, razão pela qual os europeus se estabeleciam primordialmente junto à costa. Ao mesmo tempo, falamos de uma amplitude geográfica de dimensões nunca antes vividas, bem como de um número ainda muito reduzido de pessoas envolvidas na empresa, o que dificultava a expansão das atividades para dentro dos territórios. Assim, o “[...] Estado Marítimo Português – como se passaram a partir desta época a chamar os estabelecimentos e os territórios sob o controle de Goa – permanecia uma empresa essencialmente marítima.”<sup>503</sup>

Para o caso do Brasil também se vivia um momento de viragem, um “*turning point*” no que diz respeito tanto à presença da Coroa Portuguesa na região, como às atividades comerciais, que cada vez mais se centraram no lucrativo tráfico de escravos, e à campanha evangelizadora. Ponto que despertava o interesse pelo Brasil era o fato de que o investimento feito na região, esse centrado na indústria açucareira e no comércio de escravos, permanecia no território - afinal, era uma colônia de domínio português. Acabava, assim, por gerar outros produtos e bens a partir da comunidade que se fixava em torno dessas mesmas atividades.

Incontornavelmente, tendo em vista que a campanha jesuítica acompanhou o crescimento do projeto de expansão do Império Português, as crises e as dificuldades que a Coroa acabou por enfrentar afetaram diretamente as missões dentro e fora do Reino - o que inclusivamente foi um dos motivos a forçar com que os missionários recorressem cada vez mais a outras formas de financiamento. Com a assunção ao trono de Portugal por D. Filipe I (Filipe II de Espanha), dando-se início ao período Filipino (1580-1640), os jesuítas acabaram por enfrentar ainda maiores dificuldades em angariar subsídio e apoio dentro e fora do reino.<sup>504</sup>

De todo modo, ao assumir o trono, após um cerimonial realizado em Tomar no ano de 1581, o rei D. Filipe I garantiu que seria mantida a separação administrativa e conceptual entre os dois reinos e impérios, respeitando o espírito do Tratado de Tordesilhas - que havia sido assinado no ano de 1494.<sup>505</sup> No caso do Japão, sendo que a ligação dos missionários jesuítas se manteve exclusiva ao Padroado Português do Oriente, foi mantido o monopólio jesuíta sobre a atividade religiosa no território, bem

---

503 Subrahmanyam, 1995, p. 150

504 Alden, 1996, p. 327.

505 Subrahmanyam, 2007, p. 1360.

como o exercício do comércio continuou sendo de direito dos portugueses. Essa situação só foi quebrada em 1593, com a chegada dos primeiros frades franciscanos, e, mais contundentemente, nos primeiros anos do século XVII. Já no Brasil, a União Ibérica acabou por deixar a região sob a mira de invasões dos rivais de Castela, tendo, ao longo dos anos de domínio castelhano, passado por inúmeras investidas por parte de franceses, ingleses e holandeses.

Há que se considerar que o efeito da União das Coroas demorou muito mais tempo a ser sentido no Extremo Oriente da Ásia, levando em consideração o tempo que levava a comunicação com a região - por volta de seis meses desde a Europa para alcançar a Índia, e mais dois anos até ao arquipélago japonês. De fato, aquilo que acontecia no cenário europeu acabava por ecoar com muito atraso no Japão, limite de atuação no Extremo Oriente asiático. Obstáculo que não foi unicamente sentido pelos missionários jesuítas, tendo havido efeito em outras esferas da presença portuguesa na região.

Nesse panorama, no ímpeto de melhorar a notícia que se tinha na Europa sobre a missão japonesa, o visitador Alessandro Valignano promoveu a organização e envio de uma embaixada de jovens japoneses ao continente europeu. O envio de quatro meninos japoneses foi decidido junto a três dáimios, tendo sido o senhor de Bungo, Ōtomo Sorin (1530-1587), Arima Harunobu (?-1612), de Arima, e Ōmura Sumitada (1532-1587), de Ōmura. Os jovens Mâncio Ito, sobrinho do senhor de Bungo, e Miguel Chijiwa, primo de Arima e sobrinho de Ōmura, foram enviados juntamente a Julião Nakaura e Martinho Hara, pertencentes à casa de Ōmura.

Essa viagem acabou por ser realizada especialmente com duas finalidades: a partir da constatação sobre a discrepância que havia entre aquilo que até então havia sido comunicado sobre a missão em relação à realidade encontrada, dar melhor notícia sobre os japoneses e aquilo que se fazia no Japão; além disso, tendo como destino a Santa Sé e sendo promovida com o aval de alguns dáimios, os quais inclusive permitiram o envio de parentes seus, intencionava-se mostrar a obediência e boa vontade desses senhores à religião e à Igreja.

A embaixada foi lançada no ano de 1582, tendo sido acompanhada por Valignano, que acabou por permanecer na Índia ao assumir a posição de provincial do Oriente em Goa. Desde a Índia, Valignano escreveu ao “Illustrissimo, &

Reuerendissimo senhor dom Theotonio de Bragança Arcebispo de Euora”, no dia 17 de dezembro de 1583:

“[...] porque na verdade he muito grande o fructo que se vai lá fazendo, que por ser aquella gente de tanta prudencia, & capacidade natural he muito pera se estimar, & ja temos em diuersas prouincias, & Reinos delle perto de duzêtas igrejas, com mais de cento & cincoenta mil Chirstãos, o qual numero vai cada dia crescendo muito, por estar ja nossa lei em muito credito, & somente nos falta a certeza do modo pera sustentar, & leuar esta empresa a diante pois pera isso são necessarios muitos gastos por termos la perto de vinte residencias entre casas, & Collegios [...]”<sup>506</sup>

Como foi descrito por Valignano, ao tratar do número de igrejas no Japão, os japoneses eram gente para se ter em alta conta, tendo em vista que possuiriam uma "capacidade natural", que seria deles orgânica e particularmente propícia para a conversão. Entretanto, a falta de rendas para sustentar o projeto que se divulgava era, ao seu ver, um grande entrave para o desenvolvimento do trabalho. O Visitador escreveu que apenas faltava aos missionários maior solidez no que diz respeito ao sustento da empresa, tendo em vista que havia muitos gastos para a manutenção dos vinte espaços em sua posse, entre casas e colégios. Especificamente sobre a embaixada, o padre continuou a escrever:

“Vão tambem quatro moços fidalgos Iapões, quaes os dous são filhos de grandes senhores, por ser hum delles neto delrei de Fiúnga, & outro neto, & sobrinho delrei de Arima, & dom Bertolameu, os quaes manda elrei de Búngo, & os ditos senhores seus tios, pera beijar a mão a sua Magestade, & os pès a sua Santidade, dandolhe a diuida obediencia, & parecendolhe a isto bem, assi pera que os Iapões fossem conhecidos em Europa, como tambem por que elles conheção a grandeza de nossa lei Christã, & a gloria, & mais principaes de Europa, vendo essa corte, & a corte Romana, pera que depois tornando a Iapão possão dar testemunho do que virão, & entendão os seus naturaes o que em Iapão pretendemos, & qual he a lei que lhe pregamos, polo que importa muito que sejão fauorecidos, & tratados de tal maneira que tornem contentes, & satisfeitos a Iapão, & porque sei quanto vossa Senhoria

---

506 CE, f. 89.

folgará de os ver, & não faltará de lhes fazer muitas hōras, & fauores polo amor particular que tem a Iapão não me parece necessario pedir a vossa Senhoria q os queira fauorecer [...].”<sup>507</sup>

Ao descrever os meninos que havia mandado à Europa, Valignano esclareceu que eram membros de importantes famílias do Japão, os quais eram enviados por grandes senhores locais para reverenciar o Rei e o Papa. Ou seja, a intenção não era exclusivamente que eles se reportassem e se dispusessem ao Sumo Pontífice, mas também que fizessem honras ao próprio Rei e aos "principaes" da Europa. Nesse sentido, não se pretendia apenas que os japoneses fossem melhor conhecidos entre os europeus, bem como que eles viessem a experimentar a magnificência do poder temporal e espiritual no Reino e em Roma. Os meninos japoneses poderiam, quando do seu retorno ao Japão, dar notícia não apenas da magnificência e glória da Igreja, como também da própria corte europeia. Para que causassem uma boa impressão, Valignano clamou para que o Arcebispo tratasse de lhes dar a devida atenção, inclusive pelo amor que particularmente demonstrava pelo Japão.<sup>508</sup>

Tendo a embaixada seguido sem o seu acompanhamento, chegou a Portugal em 1584, passando por Lisboa, Sintra, Évora e Vila Viçosa, onde então foram recebidos por D. Teotónio de Bragança. A caminho de Roma, seguiram para a Espanha, onde estiveram no Escorial e foram recebidos pelo rei D. Filipe I em Madrid. Sobre a visita à Madrid, “el Rey Don Philipe embio al conde de Oliuares[...] su pariente del consejo y su embaxador em Roma”:

“Conde pariente de nro consejo, y nro embaxador, com unos padres de la compañía de Jesus han venido del Japon a estas partes Don Macio nieto del Rey de fiunga y Don Miguel Primo del Rey de Arima, y Don Julian y Don Martin que auiedo se buuelto chrjanos quisieron venir por aqui, van a ve sar asu Sanctidad el Pie em compañía de uno de los dichos padres, y porque em su tierra a la buelta se puedan loar del tratamiento que se les aura hecho, y otros se animen a imitarlos, os encargo les ayudeis em todo lo que se les offreciere honrrandolos y fauorenciendolos de manera que a esse exemplo se les haga em essa corte todo buen acogimiento, pues

---

507 CE, f. 89.

508 Inclusive vindo posteriormente a ser o responsável pela publicação das *Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos reynos de Iapão [...]*, em 1598.

es justo por su calidad, y mas por la buena elecion que han hecho, y auisadme como llegan, y el fauor y merced quesu S<sup>del</sup>. les hiziere, de Madrid a 24 de Noviembre de 1584.”<sup>509</sup>

Chegaram a Roma no ano de 1585, tendo sido recebidos pelos papas Gregório XIII e Sisto V, altura em que foi promulgada a breve *Ex pastorales officio*, que determinava a exclusividade da missão em território japonês aos jesuítas sob a autoridade do Padroado Português do Oriente. No trajeto de volta a Portugal, na expectativa de regressar ao Japão, foram também realizadas visitas à Batalha e a Alcobaça.

Em outra carta enviada pelo padre Alessandro Valignano desde Goa a D. Teotónio de Bragança, escrita a 23 de dezembro de 1583, o então provincial da Índia escreveu:

“De Iapão não me parece que poderei de melhor modo dar algúa noticia a V.S. que em procurar que fossem a Europa hús moços tao principais, & nobres como esses que Vossa Senhoria com tanto amor, & familiaridade tratou, dos quais tera podido entender quam grande he a capacidade desta gente, a qual se entende melhor vendo ahi mesmo sua prudencia, & pollicia, mas deixando isto a parte, & satisfazendo ao que Vossa Senhoria me manda, avizando o do que em proueito de Iapão me parece que se pode fazer, digo que tudo o que quizer fazer Vossa Senhoria por Iapão lhe posso assegurar que sera em seruiço de deos, porque aquella igreja, & a companhia que ahi esta se vai toda de nouo plantando, & assi ha muito que fazer, porque na verdade he cousa mui grande aonde temos em diuersos reinos perto de vinte casas [...].”<sup>510</sup>

Com a preocupação de dar uma amostra mais concreta de como era a população japonesa, da qual tão profundamente faziam propaganda, Valignano manifestou que não haveria melhor meio do que esse, o envio de alguns jovens provenientes de grandes famílias, para que, assim, pudessem compreender o quão polida e capaz era aquela gente. Ao buscar um maior apoio, inclusive financeiro, o padre afirmou a D. Teotónio

---

509 RAH, Cortes, 9/2663, 328.

510 CE, f. 168v.



que todo o investimento na missão seria bem aplicado, para a devida evolução daquela igreja. Ou seja, Valignano dava conta da reestruturação que se planejava fazer sobre a missão do Japão, o que vinha tomando corpo principalmente com a criação dos colégios e dos seminários, bem como com a consequente formação de japoneses para a vida religiosa.

Ao valorizarem a experiência enquanto forma primordial para a formação de conhecimento e para o processo de aprendizagem, essa viagem serviria para responder à necessidade de se proporcionar uma melhor percepção de si entre europeus e japoneses. Desse modo, se tomou o cuidado de orientar e controlar todo o percurso percorrido pelo grupo dentro da Europa, para que a mensagem fosse absorvida por ambas as partes da maneira pretendida. Isto é, tanto se pretendia condicionar aquilo que os jovens japoneses absorveriam acerca da Europa, como controlar a forma como os europeus os apreciariam.

Essa era uma oportunidade para demonstrar como a população japonesa era distinta, e, dessa maneira, expor quão oportuna e promissora era a nova cristandade que se formava. Por outro lado, era também a chance de mostrar aos “japões” a superioridade europeia, tanto no que diz respeito à Igreja Católica como à magnificência do poder temporal - afinal, pretendia-se que a sua autoridade fosse por eles acatada.

Esse foi um período extremamente conturbado para a missão do Japão, apesar das grandes conquistas obtidas. Poucos meses após a partida da embaixada, no dia 2 de julho de 1582, o líder Oda Nobunaga se viu impelido a cometer suicídio após sofrer a traição por um dos seus principais generais, Akechi Mitsuhide. Nobunaga, que havia concedido uma significativa abertura aos missionários jesuítas, foi descrito por Fróis em 1577 como sendo “[...] hum gentio venerauel, velho, de grande autoridade, & naturalmente bom homem [...]”. Além disso, no que tange ao favorecimento que os missionários jesuítas dele receberam, Fróis relatou que “[...] porque ocorrião muitas cousas em que tinhamos necessidade de seu fauor, quasi continuamente por mais graues que fossem os negocios em que estaua, sempre daua entrada, & experiencia ao que lhe pediamos.”<sup>511</sup> Assim, a sua morte acabou por representar para a missão a perda de um grande apoio.

Logo no ano a seguir, em 1583, foi iniciada a evangelização em território chinês,

---

511 CE, f. 387v.

o que há muito tempo os jesuítas pretendiam sem êxito. Esse foi um importante passo para a Companhia de Jesus no Extremo Oriente da Ásia, bem como o foi o envio da embaixada e o número expressivo de conversões que estavam a obter. No entanto, após a morte de Nobunaga e a ascensão de Toyotomi Hideyoshi ao governo do Japão, os missionários jesuítas gradativamente passaram a enfrentar maior resistência. Ao relatar a situação na qual se encontravam, Luis Fróis, em outra carta, escrita em Nagasaki no dia 27 de agosto de 1585, manifestou que “[...] já se começa a ver como he bem differente o progresso da Christandade agora em estas partes do que foi em tempo de Nobunànga.”<sup>512</sup>

Ao mesmo tempo em que a embaixada dos jovens japoneses partia de Lisboa em regresso ao Japão, no ano de 1586 - chegando à Índia em 1587 -, no Japão, Hideyoshi promulgava o primeiro édito de expulsão de todos os missionários, como forma de tentar eliminar todas as forças que pudessem por em perigo o poder do governo que acabava de restaurar. Diante dessa situação, Luis Fróis escreveu uma carta “[...] em a qual dá relação das grandes guerras, alterações, & mudanças, que ouve nos reinos de Iapão, & da cruel persseguição que o rei vniuersal de Iapão aleuantou contra os padres da Companhia, & contra toda a Christandade”:

“Quanto ao fruito, & progresso da Christandad: forão neste tempo as cousas tão varias, & tão grandes as perturbações, & desenquietações, & tão conjuncturas as aduersidades com as prosperidades, & os gostos com as tribulações, que mal se pode ategora julgar se estamos em pior ou melhor estado, pois por húa parte parece que tudo està em grande perigo, & dependo de um fio (por a grande perseguição que aleuantou Quambacudono senhor vniuersal de Iapão de Iulho a esta parte contra a Christandade, & contra os padres). E pola outra nunca esteue Iapão em tão boa disposição como agora pera se fazer mui grande conuersão nem nunca ouue tal aparelho, nem tanto poder entre os senhores, & Christãos Iapões, esperamos que serà nosso Senhor nestas partes mais conhecido & glorificado.”<sup>513</sup>

Fróis dava conta das profundas mudanças vivenciadas na missão japonesa a partir da década de 80. Até então no Japão era vivido o *Sengoku Jidai*, período de

---

512 CE, f. 156.

513 CE, f. 188.

completa descentralização e instabilidade política. Com Hideyoshi se concretizou a nova fase, denominada *Azuchi Momoyama*, que correspondia ao processo de reunificação política do país, tendo-se principiado em 1573 com a queda do último xogum, Ashikaga. Muito distante do seu antecessor, Oda Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi não deu grande abertura aos missionários, ainda que até a promulgação do primeiro édito de expulsão (1587) tenha demonstrado alguma tolerância. Ao buscar controlar outros territórios e subjugar seus senhores, Hideyoshi prontamente passou a expandir a sua área de influência, tendo o édito de expulsão se configurado como uma tentativa de dissipar a atuação dos missionários jesuítas na região de Kyushu, onde largamente se concentravam e contavam com a proteção de alguns dos principais dáimios da ilha - que haviam inclusive sido convertidos.

Quando em 1587 a embaixada aportou novamente na Índia, Valignano deixou o cargo de provincial e retomou a função de visitador, voltando a se juntar ao grupo. Sobre a chegada dos meninos japoneses, o padre escreveu novamente de Goa a D. Teotónio de Bragança, no dia 1 de dezembro de 1587:

“[...] & mais mouimento em Iapão do que fizerão em Europa, porque vierão mui satisfeitos & contentes, & com mui grandes desejos da conuersão de Iapão, & elles são tão bôs subjectos, & de tão bom entendimento como vossa Senhoria ja tem experimentado, & com a qualidade de suas pessoas, & a lingoa natural serão tanto mais eficazes no tratar do que forão em Europa, onde tinhão tão grande impedimento em esprimir seus conceitos por não saberem a lingoa, finalmente vierão em tudo tão aproueitados, & dão de si a todos tão grande satisfação, que assi como não se pode duuidar que esta missão foi feita & guiada por Deos, assi tambem se aja de tirar della o fruto desejado em Iapão [...]”<sup>514</sup>

Ao demonstrar muito contentamento e animação com o regresso dos jovens à Índia, o Visitador acabou por alimentar a ideia de que os próprios japoneses poderiam vir a ser uma grande ferramenta para se levar a missão do Japão. O plano de Valignano era justamente aproveitar essas experiências para estimular o projeto de formação do clero nativo e da consolidação de uma Igreja local.

---

514 CE, f. 232v.

“Quanto ao parecer que Vossa Senhoria tem que em Iapão não se introduzão liuros de hereges, & os gentios que fallem em ritos he tão acertado, & conueniente a Iapão, que fora mui grande erro fazerse outra cousa, por onde não somente se tem prohibido isso, mas ainda se tem dado ordem que os meninos todos de seminarios não estudem por outros liuros, que por muito sanctos, & catholicos, nos quaes de tal maneira aprendão o latim, que embebão juntamente os preceitos, & virtudes Christãs, & aborreção os vicios, & ainda a Philosophia, & Theologia que lhe hão de ensinar, ha de ser ao menos por muito tempo sem se lhe tratar de diuersidades de opiniões erroneas, & controuersias, mas dando somente a doutrina bem dirigida, & bem fundada de nossa fé Catholica, porque nem ainda os nossos liuros, posto que sanctos se hão de meter sem escolha entre os Iapões, nos quais se tratão de reprovar as heregias, & outros abusos que às vezes tambem na Christandade de Europa correm, & por isto tenho mandado vir impressão que leuo comigo a Iapão pera imprimirmos os liuros lá purgados, & alimpados quaes conuem a Iapão.”<sup>515</sup>

Nesse sentido, o padre reforçava uma das determinações que haviam sido enviadas desde a Europa: o cuidado no conteúdo a ser ensinado aos japoneses. Buscando que não entrassem em grandes confusões, Valignano afirmava que os missionários deveriam ter o cuidado de ensiná-los sem apresentar grande diversidade de opiniões e nem contradições. Dessa maneira, deveriam se fundamentar integralmente na doutrina, não alimentando eventuais abusos e desvios, vivenciados inclusive dentro do próprio contexto europeu.

Tendo-se juntado ao grupo, alcançaram o Japão em 1590, nutrindo como objetivo a execução de uma embaixada à capital do Japão e ao seu novo líder, Hideyoshi, que havia sido nomeado *kanpaku*<sup>516</sup> no ano de 1585. Após oito anos de ausência, Valignano e os meninos japoneses se depararam com um cenário muito diferente, tanto no que diz respeito ao governo local como à missão. Além dos episódios anteriormente assinalados, em 1587 foi constituído o bispado japonês, tendo como sede Funai - que, apesar de já não ser a zona com a maior concentração de cristãos, era à altura o território de um dos principais dáimios a apoiar os jesuítas.<sup>517</sup>

---

515 CE, f. 233.

516 Costa, 1998, p. 406.

517 Costa, 1998, p. 406.

Apesar dessa determinação, o bispo que foi enviado, D. Sebastião de Moraes, acabou por falecer no ano de 1588 ainda em Moçambique, quando seguia em direção ao arquipélago. O primeiro bispo do Japão, D. Pedro Martins, chegou efetivamente ao território apenas em 1596, o que reforça a demora que havia entre as determinações tomadas em Roma e a realidade das várias missões. Esse é claramente um exemplo da dificuldade em implementar aquilo que era decidido na Europa nos territórios do Extremo Oriente da Ásia, bem como de articular os desejos e planos das várias partes da campanha empreendida pela Companhia de Jesus. A demora na comunicação era muito grande, e essa dificuldade continuou a ser sentida por todo o século XVI. Como foi descrito pelo padre Luis Fróis na ânuia das “partes do Ximo” de 1585:

“E tam raro o comercio de Iapão, como as outras Prouincias polla grande distancia das terras, q não podemos ter aqui nouas da India, senão de dous em dous annos, & de Europa de tres em tres: sendo isto assi do gosto que vossa Paternidade pode ter em saber as desta terra, podera facilmente colligir a gâde consolação, & alegria, que os q ca residem receberão em o Señor com as cartas de Europa, & da India, & ainda com as da China, que com ser viagem de quinze ou vinte dias, não se faz mais que húa vez no anno, & por esta nao da China somente nos vem as cartas de Europa, & da India.”<sup>518</sup>

Dando continuidade ao propósito que fundamentou a embaixada à Europa, foi por Valignano composto um relato sobre a viagem a partir dos diários mantidos pelos jovens japoneses. O objetivo era usar esse material para divulgar as experiências pelas quais eles haviam passado, podendo ser um meio de estimular o interesse do público japonês. O texto foi traduzido para o latim por Duarte de Sande (1547-1599) sob o título de *De Missione Legatorum Iaponensium*,<sup>519</sup> tendo sido impresso em 1590 e utilizado para a leitura dos alunos no seminário.

Em 1591, após a embaixada de Valignano, Hideyoshi veio a amenizar a repressão ao cristianismo. A parcial tranquilidade, entretanto, não se sustentou. Logo em 1593 desembarcam em solo japonês os primeiros frades franciscanos, acontecimento que marcou definitivamente a perda do monopólio jesuíta sobre a

---

518 CE, f. 126v-127.

519 Duarte de Sande foi superior da missão da China de 1597 a 1610, e um dos seus pioneiros.

evangelização na região, bem como o início de um período de acentuação dos conflitos já existentes.

Com a chegada dos franciscanos se iniciaram várias conturbações. Os frades acabaram por se tornar rivais diretos dos missionários jesuítas, inclusive ao assumir medidas e estratégias antagônicas àquilo que até então estava sendo seguido para a evangelização. No mais, acentuaram-se os atritos entre os hispânicos e portugueses, inclusive dentro da própria Ordem,<sup>520</sup> tendo em vista que os franciscanos eram apoiados pelo rei de Castela (então a controlar Portugal) e respondiam à esfera de autoridade do *Patronato*. Essas rivalidades já eram há muito sentidas, como demonstra, por exemplo, a carta escrita por Alessandro Valignano para D. Teotónio de Bragança, de Arima, a 25 de agosto de 1580:

“[...] todavia a falta de obreiros he tam grande q não ha cousa que baste, & assi peço a vossa Senhoria que seja especialmente protector desta prouincia, & procure com o padre geral, & com o padre prouincial de Portugal q nos mande todos os annos alguns bõs sujeitos, & particularmente que venhão de Portugal.”<sup>521</sup>

Ao nos debruçarmos especificamente sobre a evolução da missionação tanto no caso do Brasil como no do Japão, é perceptível o impacto que as relações mantidas, os interesses sustentados e os agentes envolvidos, acabaram por ter na reformulação da própria ação evangelizadora, condicionando, por conseguinte, a aproximação aos nativos. Da mesma maneira, as mudanças dentro do cenário político, principalmente no que diz respeito àqueles que passaram a assumir as principais posições, acabaram por impactar diretamente o sustento e a manutenção das missões.

Ao dependerem do apoio da Coroa, e estando igualmente reféns daquilo que era promovido no território, não havia como os padres não serem afetados por assuntos que não diziam diretamente respeito à evangelização. A partir disso, em ambas as missões foi vivenciada uma profunda transformação no tipo de contato estabelecido com a

---

520 “O que temo muito é que a cobiça assim dos castelhanos, como dos portugueses meta a sizania entre a gentilidade de maneira que prejudique tudo, com grandes escândalos e com maus exemplos; porque isto mesmo tem prejudicado a gentilidade da costa e criado odio e rancor nos corações contra os cristãos.” Carta do padre Manuel da Nóbrega “Ao P. Mestre Simão Rodrigues, De S. Vicente, Dominga da Quinquagesima de 1553 [12 de fevereiro]”, In Leite, 1940, p. 43.

521 CE, f. 478v.

população local, fazendo com que no século XVII se encontrassem em uma situação completamente diferente.

Assim, devemos considerar que as duas missões tomaram uma configuração muito particular ao responder às demandas, aos interesses e aos grupos presentes no território. Sem, contudo, deixar de possuir uma ligação entre si e, até certo ponto, alguma convergência na missionação que acabou sendo promovida. Não obstante, mesmo que fizessem parte do mesmo projeto e se regessem pelo mesmo referencial, os missionários, tanto no Brasil como no Japão, acabaram por correntemente se distanciar dos mandamentos estipulados em Roma, priorizando aquilo que se mostrava necessário no campo. Incontornavelmente se contruíam por meio dessa dinâmica contínua entre a missão e a sede - e vice-versa.

No caso da Província do Brasil, os jesuítas se viram na necessidade de manter uma estreita ligação com a comunidade portuguesa ali estabelecida e, como consequência, com as atividades econômicas que giravam em torno dela. Essa aproximação às questões seculares andava no limite daquilo que era tolerado pela Igreja, tendo gerado contínuas controvérsias na sede da Companhia de Jesus - contexto no qual o trabalho com o público indígena acabava muitas vezes por ser desfavorecido e diminuído. No Japão, onde a aceitação e a imersão dos missionários jesuítas ao referencial nativo foram muito acentuadas, tendo em vista que o ambiente da missão era quase que exclusivamente japonês, os padres tiveram que renunciar a muitos dos seus próprios costumes, acabando por se distanciar consideravelmente daquilo que seria bem aceito no cenário europeu. De um lado, no Brasil, o projeto missionário acabava por estar condicionado aos interesses da Coroa Portuguesa e dos colonos, grupos que dominavam a administração do território, e do outro, no Japão, a missionação dependia do apoio e proteção dos senhores locais, tendo que haver uma sujeição ao estilo de vida japonês para que se pudesse alcançar os resultados pretendidos.

Com isso se quer dizer que, o processo de conversão dos povos não europeus ao cristianismo a partir do estabelecimento das missões jesuítas se deu necessariamente a partir da dinâmica entre as determinações do poder central e as estratégias que foram assumidas localmente. Constatação que enaltece o reconhecimento do diálogo que era então mantido entre Roma, os colégios europeus e as Províncias e Vice-Províncias espalhadas pelo mundo. Notadamente, tendo em conta que a sua engrenagem nunca chegou a funcionar de maneira tão harmônica e coesa como se intencionava, no

panorama mundial da campanha jesuítica, algumas missões acabaram por ganhar mais atenção e suporte do que outras, o que acabou por repercutir na sua conservação e progresso - afinal, o projeto não conseguiria ser levado adiante apenas por iniciativa dos missionários a atuarem no terreno.



## Capítulo IV - Das “Índias de cá” para as “Índias de lá”

### *Do protagonismo dos missionários*

Na campanha jesuíta promovida dentro da esfera de autoridade do Padroado Português ao longo do século XVI, desde o Brasil até ao Japão, mostrou-se imperativo que os missionários soubessem aquilo que devia ser observado, bem como a forma como descrevê-lo. Nesse cenário, e diante da diversidade de populações e da discrepância entre as realidades, "[...] as receitas eram tão diferentes como os tipos de viajantes".<sup>522</sup> Dessa maneira, devemos considerar que, apesar de partilharem uma origem mais ou menos comum, e também de fazerem parte do mesmo grupo, esses religiosos eram indivíduos com uma história particular, com experiências pessoais e uma bagagem que não poderia deixar de ser sentida na sua ação e postura. Com isso se considera que os homens constroem a sua própria história, no entanto, largamente a partir dos termos impostos por aquilo que os precedeu, e que continuava a ter um efeito direto no seu presente. A consideração de que as pessoas fazem a sua própria história, porém ainda reféns das circunstâncias da realidade vivida.

Nesse sentido, é compreensível que os pioneiros da evangelização empreendida fora da Europa não possuíssem um conhecimento apurado daquilo que viriam a enfrentar. Muito pelo contrário, foram eles os primeiros a experimentar a catequização em territórios tão distantes como o Brasil e o Japão. Com o correr do tempo e a experiência que acabaram por acumular, faz sentido que a forma de apreensão e a reação frente a essas populações tenha vindo a se alterar profundamente.

Percebendo-se que esse contexto dependia de uma interação entre diversos agentes, em uma via que definitivamente não era unilateral, constatamos que a imagem que o missionário nutria sobre si, bem como dos outros com o qual se relacionava, veio a sofrer profundas transformações. Como foi pontuado por Edward Said:

"Em minha opinião, a história é feita por homens e mulheres, e do mesmo modo ela também pode ser desfeita e reescrita, sempre com vários silêncios e elisões,

---

522 Prosperi, 1995, p. 148.

sempre com formas impostas e desfiguramentos tolerados, de modo que o 'nosso' Leste, o 'nosso' Oriente possa ser dirigido e possuído por 'nós'.”<sup>523</sup>

O primeiro grupo de missionários jesuítas a desembarcar no Brasil era formado por seis membros da Companhia, ao tempo em que o primeiro a aportar no Japão se constituía de três jesuítas e mais três japoneses convertidos – reforçando-se que ambos alcançaram os respectivos territórios no ano 1549. Entre o grupo destinado às terras americanas se encontrava apenas um navarro e cinco portugueses. Em contrapartida, entre aqueles que junto a Xavier viajaram ao território japonês não havia nenhum português, sendo indivíduos originários de Navarra, Valência e Córdoba. Diferenças que marcaram o passo da missionação desde o princípio de ambas as missões, tendo em vista que essas características acabaram por de alguma maneira serem vincadas, não por se dissiparem.

Por mais que se regessem pelos mesmos princípios e estivessem sob o mesmo signo da missão, os missionários jesuítas eram homens que filtravam aquilo que observavam e vivenciavam de uma maneira particular, pessoal. Desse modo, a sua ação não poderia ser completamente reproduzida em outras partes, tendo em consideração que ela inevitavelmente estava a depender tanto do indivíduo, como do tempo e do meio no qual ele se inseria. Como foi destacado por Paula Montero:

“[...] havia diferenças internas nesses olhares, pois havia percepções diferenciadas e estratégias específicas de apreensão e transcrição do “outro” [...] se colocarmos as fontes em seu contexto de produção, definindo o lugar dos atores, seus interesses e conflitos, dirão sobre o processo de encontro, que é a “matéria” que aqui nos interessa [...]”<sup>524</sup>

Ao fugirmos da análise isolada de um único episódio - não obstante, levando em consideração o caminho pessoal do missionário e o contexto no qual veio a se inserir -, podemos questionar a interação que se mostrou possível, a qual dependia e respondia a muito mais do que apenas às suas especificidades.

---

523 Said, Edward W, "Prefácio da edição de 2003", In *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. 1ª ed, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p. 14.

524 Montero, 2006, p. 13.

Por mais que ambas as missões respondessem ao Padroado e à Coroa Portuguesa, a sua posição frente a essas esferas de autoridade imprimia características particulares ao trabalho religioso. No Brasil, com a estrutura administrativa anteriormente referida e também com a presença de outros europeus, sendo um território de verdadeiro domínio português, a missão se manteve essencialmente portuguesa. Por sua vez, no Japão, a região mais distante em relação ao Reino, havia uma diversidade maior no que diz respeito a origem dos missionários e a configuração da missão, que cada vez mais veio a assumir a sua face japonesa.

É interessante percebermos que no Japão, mesmo havendo um número significativo de padres que não era de origem portuguesa, os missionários europeus utilizavam largamente o português como a língua para a comunicação interna. Inclusivamente, o padre Francisco Xavier, ele próprio original do Reino de Navarra, teria qualificado a si e aos seus companheiros (nenhum nascido em Portugal) como “portugueses”.<sup>525</sup> Essa situação reforça a ideia de que a identidade desses missionários a atuarem na primeira fase da campanha jesuítica não era baseada em apenas um fator, como o religioso, mas se mesclava com as outras instâncias a influírem sobre a sua atividade, como foi o papel da Coroa Portuguesa sobre a Companhia de Jesus dentro e fora da Europa.

A documentação sobre ambas as missões, bem como sobre o encontro estabelecido entre os missionários e a população local, é quase que exclusivamente de autoria dos próprios jesuítas. Com isso, “[...] tendo em vista que esses documentos são produzidos pelos próprios missionários, põe-se a questão da possibilidade e dos limites dessas fontes”.<sup>526</sup> Justamente pela sua limitação no que diz respeito a um quadro mais complexo sobre os vários olhares envolvidos nesse cenário, é determinante que se faça a consideração dos interesses em jogo e da posição pessoal do indivíduo.

Todos os quatro missionários destacados na presente investigação - os padres Manuel da Nóbrega, José de Anchieta, Luis Fróis e Alessandro Valignano -, se mostraram de alguma maneira apoiadores e adeptos da acomodação cultural, ou ao menos demonstraram certa disposição para a adaptação ao mundo nativo. Foram, assim, mais abertos ao universo autóctone, não se querendo dizer, entretanto, que partilhavam exatamente dos mesmos princípios e preocupações. De todo modo, a interação que se

---

525 Ruiz de Medina, 1994, p. 129.

526 Montero, 2006, p. 12.

mostrou possível, grande parte a partir da sua postura individual, acabou por cunhar uma forma particular de cristandade e de missionação. Pois, com efeito, devemos considerar a cultura como “[...] um conjunto de estruturas potencias da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e de absorver novos: ela é um dispositivo culturante ou constituinte de processamento de crenças”.<sup>527</sup>

Por mais que viessem de diferentes regiões, os primeiros missionários a deixarem a Europa partilhavam uma origem mais ou menos comum. Todos passaram por alguma formação em território europeu e vinham de famílias mais abastadas, provenientes do sul do continente. Com o tempo, a proliferação de missões e, por conseguinte, a dificuldade em administrar todos os territórios a partir de Portugal e Roma, esse cenário tendeu a se alterar.

O perfil dos missionários do Brasil foi notadamente diferente daqueles que foram enviados ao Extremo Oriente da Ásia. Eram, como já foi mencionado, sumariamente portugueses. E, entre aqueles que trabalhavam diretamente com o público nativo, eram indivíduos de mais idade, sendo mais ou menos versados na língua da terra e com uma instrução formal não tão exigente. A opção do trabalho nas aldeias acabava por não ser valorizada, inclusive por ser alimentada a ideia de que ali poucas letras bastavam e de que de nada serviria uma formação mais avançada. Assim, eram poucos os que de boa vontade se destinavam à empreitada e se mantinham convictos na missão junto ao indígena. De toda maneira, entre boa parte daqueles que foram ao território logo nos primeiros anos da atividade jesuítica - então embebidos pelo espírito da recém aprovação da Companhia e da contrarreforma -, foi alimentado o interesse em desenvolver uma cristandade indígena, grupo do qual os padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta foram os principais expoentes.

Por sua vez, entre aqueles que atuaram no Japão, houve quem não apoiasse ou mesmo rejeitasse as estratégias de adaptação à cultural local, que naquele contexto foram levadas a um extremo nunca antes observado em outra parte. Essa de fato se fortaleceu como a linha principal de atuação, e grande parte dos missionários envolvidos naquela empresa acabaram, mesmo que em graus diferentes, por se adequar à nova prática. A missão cada vez mais se compôs de um clero japonês e se manteve voltada a um público local, o que fez com que algumas objeções e incômodos que eram sentidos em outras partes não tivessem ali o mesmo efeito. Entre os europeus que

---

527 Viveiros de Castro, 2002, p. 209.

fizeram parte da missão japonesa no século XVI, os padres Luis Fróis e Alessandro Valignano foram indiscutivelmente personalidades cruciais e extremamente representativas desses novos ventos, tendo, cada um a sua maneira, sido adeptos e promotores de uma atuação efetivamente ajustada ao modo da terra.

Dessa maneira, os quatro missionários aqui selecionados partilhavam da acomodação cultural como metodologia preferencial para a evangelização do público nativo. Assim, destacaremos as suas particularidades, a fim de tentar refletir sobre o peso do seu posicionamento individual no que diz respeito à evangelização, bem como dos outros elementos em jogo no universo no qual se inseriam - os quais permitiram, ou não, que essas mesmas propostas tomassem corpo e evoluíssem.

#### *O fundador da missão do Brasil, Manuel da Nóbrega*

Manuel da Nóbrega, pioneiro da missão brasileira, nasceu no norte de Portugal, em Sanfins do Douro, no ano de 1517. Vinha de uma família de alguma importância na região, sendo que seu pai, Baltasar da Nóbrega, era desembargador. Dessa forma, desde muito jovem teve a oportunidade de seguir os estudos, vindo a ser bolseiro do rei D. João III para estudar na Universidade de Salamanca, onde permaneceu por quatro anos, e também na Universidade de Coimbra,<sup>528</sup> onde se bacharelou em direito canônico no ano de 1541 - tendo igualmente estudado Latim e Teologia.<sup>529</sup>

A experiência acadêmica de Manuel da Nóbrega veio a ser sentida na sua ação e pensamento. Por exemplo, no que diz respeito ao conceito do “papel em branco”, da *tabula rasa*, largamente referido pelo padre ao descrever o trabalho a ser realizado junto aos indígenas do Brasil, Nóbrega recebeu uma grande influência de Francisco de Vitoria (1483-1546), com quem esteve em contacto no período em que permaneceu na Universidade de Salamanca. Francisco de Vitoria era um teólogo hispânico de grande

---

528 Cf. Paiva, José Pedro; Bernardes, José Augusto Cardoso; Mota, Paulo Gama, *Do sul ao sol: a Universidade de Coimbra e a China*, Imprensa da Universidade de Coimbra / Coimbra University Press, 1 de jul de 2013.

529 Cf. Leite, Serafim (ed.), *Breve itinerário para uma biografia do Padre Manuel da Nóbrega fundador da província do Brasil e da cidade de São Paulo*, Lisboa, Brotéria, 1955; Leite, Serafim, *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

destaque,<sup>530</sup> tendo sido um dos fundadores da “Escola de Salamanca” e um dos formadores do conceito de “Guerra Justa”, largamente aplicado para o caso do Brasil.

Em Coimbra foi aluno de Martín de Azpiculeta Navarro, tio de Juan de Azpicuelta Navarro e também parente de Francisco Xavier, vindo a ser um verdadeiro mentor para Nóbrega. O padre foi muito aplicado à sua formação universitária, tendo inclusive buscado se tornar professor na própria Universidade - o que não se mostrou possível em virtude da sua forte gagueira. Também em Coimbra veio a manter contacto com Melchior Nunes Barreto (1520-1571), que se bacharelou em Cânones e ingressou na Companhia de Jesus em Coimbra no ano de 1543, partindo para o território indiano em 1551.<sup>531</sup>

Simão Rodrigues, que havia seguido para Coimbra ao tempo em que Xavier partiu para a Índia, vindo a promover aquelas que seriam as bases do futuro Colégio a ser ali fundado, entrou em contato com Manuel da Nóbrega ainda no ano de 1542. A partir desse contato, Nóbrega veio a ingressar na Companhia de Jesus em 24 de novembro de 1544, apenas quatro anos após a fundação da Ordem. Enquanto jesuíta, o padre passou a atuar dentro dos limites do próprio reino, principalmente na região norte, tendo-se destacado na pregação - apesar das dificuldades que enfrentava por ser gago.

Foi a pedido do rei de Portugal, D. João III, que Manuel da Nóbrega veio a liderar o primeiro grupo de missionários jesuítas a viajar ao Brasil, onde chegaram no ano de 1549. Foram designadamente os primeiros jesuítas no “Novo Mundo”. Tendo seguido na mesma armada em que Tomé de Sousa, primeiro Governador-Geral do Brasil, o padre foi dele sempre muito próximo, sendo que posteriormente também se manteve muito ligado à figura de Mem de Sá, terceiro governador do Brasil. Ou seja, Nóbrega, durante o tempo em que atuou em território brasileiro, esteve de perto relacionado ao poder administrativo português.

No que diz respeito a sua atuação enquanto missionário, Nóbrega desde o princípio despertou o seu interesse para o trabalho com os índios, referindo por diversas vezes que aquela era “a nossa empresa”. No entanto, em um cenário complexo, que passou a incorporar um volume crescente de escravos vindos da África, o padre demonstrava validar uma diferenciação entre estes e os 'negros' da terra. Nóbrega

---

530 Cf. Delgado, Luis Frayle, *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*, Editorial San Esteban, 2004.

531 Barreto veio a se tornar provincial da Índia dois anos depois e, nessa mesma função, seguiu para o Japão no ano seguinte, onde permaneceu por alguns meses durante o ano de 1556.

acabava por não reconhecer nos negros africanos a mesma humanidade que identificava nos índios, tampouco o trato pela *via amorosa* e a rejeição à escravidão como apropriados a esse público.

Como escreveu desde Salvador no ano de 1552 ao então Provincial de Portugal, Simão Rodrigues, “[...] Também me dizem que mandam mais escravos a esta terra de Guiné; se assim forem peça V.<sup>a</sup>R.<sup>a</sup> provisão para mais três ou quatro, porque com êles, e com o que esta casa já tem, antes de pouco tempo se manterão cerca de cem meninos dos gentios.”<sup>532</sup> Isto é, não se verifica nenhum tipo de resistência da sua parte à aceitação de alguns escravos para o serviço a ser realizado nas casas mantidas pelos jesuítas, sendo que inclusive requisitava um maior número de escravos, pois isso lhes permitiria servir a um maior número de "gentios".

O pensamento de Manuel da Nóbrega encontra-se expresso nas suas cartas, apontamentos e no Diálogo sobre a Conversão do Gentio. O padre defendia essencialmente a liberdade dos índios, opondo-se ao seu apresamento e escravização, tendo, para tanto, favorecido a manutenção de espaços próprios para o seu convívio e catequização. Pessoalmente buscou promover o ensino junto aos índios mais jovens, dando especial atenção à alfabetização, vindo inclusive a fundar colégios com essa finalidade, como os de Salvador e do Rio de Janeiro - do qual veio a ser reitor. Nesses espaços, Nóbrega deu uma expressiva abertura para que se fizesse a pregação ao seu modo, a fim de torná-la o mais atrativa possível aos indígenas. Como escreveu ao padre Simão Rodrigues, no mesmo ano de 1552:

“Os meninos desta casa costumavam cantar, pelo mesmo tom dos índios e com seus instrumentos, cantigas na língua, em louvor de Nosso Senhor com que se muito atraíam os corações dos índios; e assim alguns meninos da terra traziam o cabelo cortado à maneira dos índios, que têm muito pouca diferença do nosso costume, e faziam tudo para a todos ganharem. Estranhou-o muito o Bispo, e na primeira pregação falou nos costumes dos gentios muito largo, por donde todo o auditório o tomou por isso; e foi assim, porque a mim o repreendeu mui asperamente, nem aproveitou escusar-me que não eram ritos nem costumes dedicados a ídolos, nem que prejudicassem a fé católica. Obedeci-lhe e assim o

---

532 Leite, 1940, p. 25.

farei em tudo porque por menos mal tenho deixarem-se de salvar gentios que sermos ambos divisos.”<sup>533</sup>

Nesse fragmento, Nóbrega deu notícia de que os meninos da terra cantavam no mesmo “tom dos índios”, utilizando os instrumentos locais e as cantigas na língua nativa. De fato, os colégios não apenas se formavam por jovens índios, como também por órfãos enviados de Portugal, por meninos já nascidos na terra e também por alguns mestiços. Assim, sendo que a composição dos colégios não era homogênea, era feita uma clara distinção entre os alunos. Afinal, o propósito da missão era em essência a conversão do indígena. Os órfãos enviados do reino e os nascidos na terra acabavam por ser vistos como uma ferramenta para atrair e aproximar os meninos indígenas da religião, utilizando para tanto o seu cantar, tom e forma.<sup>534</sup> Tendo em vista que o padre não considerava que esse era um rito idólatra, tampouco conflitante com o catolicismo, essa prática era vista com bons olhos pelo padre, sendo uma maneira legítima de causar sensibilidade nos indígenas, incitando a que eles se dispusessem a se aproximar e a partilhar das mesmas práticas que os missionários.

Da mesma forma, o padre referiu que os meninos também cortavam o cabelo ao modo indígena e “faziam de tudo para a todos ganharem”, esforçando-se para que parecessem entre eles menos estranhos e, assim, conseguissem que os índios se vissem deles mais próximos. Sem embargo, esse tipo de iniciativa, vista por Nóbrega como bem fundamentada e benéfica para a promoção da missionação junto ao gentio, causou grande estranhamento no bispo Sardinha, que recentemente havia assumido a função e veio a repreender incisivamente algumas medidas tomadas pelo padre. Nóbrega manifestou que seguiria as determinações do bispo, pois era preferível que deixassem de salvar alguns índios do que haver uma divisão entre os jesuítas. Não obstante, os conflitos prontamente começaram a se acentuar, e o padre veio a se distanciar de Salvador para conseguir de fato levar a evangelização da forma que compreendia como ideal.

Até o ano de 1552 Manuel da Nóbrega permaneceu entre a Bahia e a capitância de Pernambuco, que era uma das mais povoadas e dinâmicas, tendo retornado a

---

<sup>533</sup> Leite, 1940, p. 32.

<sup>534</sup> Bôas, Luciana Villas, “Línguas da pregação: os meninos da terra e as missões jesuíticas no Brasil (1549-1555)”, In *Revista USP*, São Paulo, no. 81, pp. 161-172, 2009, p. 168.



Salvador para recepcionar o bispo. Como foi anteriormente referido, apesar de Nóbrega ter requisitado a Roma a nomeação de um bispo e de um vigário desde o ano de fundação da missão, o provincial e Sardinha logo entraram em graves desavenças.

A partir da atenção e investimento dados por Nóbrega à formação e instrução dos nativos, o padre definiu que “Nesta casa estão meninos da terra, feitos a nossa mão, com os quais confessamos alguma gente da terra, que não entende a nossa fala, nem nós a sua [...]”.<sup>535</sup> Os meninos da terra feitos a mãos jesuítas era uma expressão que correspondia ao trabalho que vinha sendo feito pelos missionários aproveitando-se os órfãos enviados do reino e os nascidos no território, que vinham a se moldar ao modo nativo para que conseguissem, assim, atingir os jovens índios. Tendo em vista que a comunicação ainda era muito restrita e dificultosa, bem como o estranhamento que causavam, esse acabava sendo um meio para que conseguissem cativá-los e instigá-los. Os nativos eram então vistos como “matéria” maleável, mesmo que, no que diz respeito à comunicação, os missionários ainda não se fizessem completamente por entender.

Nomeadamente, Nóbrega e Sardinha divergiam principalmente no que diz respeito à forma como os jesuítas deveriam abordar os indígenas. Por conseguinte, esses desentendimentos acabaram por repercutir de alguma maneira no próprio relacionamento com o governo local, acabando por inevitavelmente ter efeitos sobre a missionação.

Foi em meio a esses desencontros que Manuel da Nóbrega partiu para as terras mais ao sul do Brasil, tendo por destino a Capitânia de São Vicente, onde o Padre Leonardo Nunes se encontrava desde o ano de 1550 - havendo por ali a presença de portugueses antes mesmo da sua chegada. Ainda na Bahia, Nóbrega relatou ao padre Simão Rodrigues que de São Vicente haviam chegado cartas a pedir que mais missionários fossem para àquelas terras, tendo em vista que ali se fazia muito bom fruto e parecia haver maior promessa do que se tinha verificado nas outras regiões. Demonstrando certa ressalva, o padre escreveu ainda em 1552:

”Estando para fechar esta, chegou um barco de S. Vicente que trouxe cartas dos Padres e Irmãos, com que muito nos alegramos, e despertou a minha frieza.”<sup>536</sup>

---

535 Leite, “Ao P. Simão Rodrigue Da Baía, Julho de 1552”, 1940, p. 29.

536 A frieza que declarava dizia respeito à desconfiança, e até certa descrença, que essas notícias lhe causavam.

Fazem lá grandes coisas, dizem-nos e requerem-nos que vamos lá todos e deixemos tudo isto, pela porta, que está já aberta, aos gentios do mar e do sertão.”<sup>537</sup>

A princípio o padre demonstrou estar reticente quanto as grandes promessas descritas, ainda mais por em Salvador estarem a viver fortes conflitos com as tribos locais. De todo modo, a atividade promovida em São Vicente em pouco tempo se tornou a mais promissora aos olhos de Nóbrega, bem como de José de Anchieta, que a ele se juntou em 1553.

Essa foi uma medida que em parte visava fugir do controle e das determinações estabelecidas pelas outras instâncias da presença portuguesa na região, as quais começavam a diretamente barrar o trabalho realizado pelos missionários - ou da forma que pretendiam realizá-lo. Assim, mais distantes da sede da diocese e do Governo-Geral, os padres poderiam criar um novo espaço para a catequização, dedicando-se à conversão da população indígena da região. O planalto de Piratininga, onde havia sido fundada uma primeira vila no ano de 1553 - no ano seguinte seria criada a nova Vila e Colégio de São Paulo de Piratininga<sup>538</sup> -, veio a se tornar uma região de grande relevância dentro do cenário brasileiro. Ao padre Simão Rodrigues, Nóbrega escreveu no ano de 1553:

“Desta Capitania se deve de fazer mais fundamento que de nenhuma, porquanto por esta gentildade nos poderemos estender pela terra dentro, e, por isso, vindo irmãos, a esta Capitania deveriam vir, porque nas outras já creio que se fará pouco mais que ensinar meninos, porque o Bispo leva outros modos de proceder com os quais creio que não se tirarão pecados e se roubará a gente de quanto dinheiro puderem ganhar, e se destruirá a terra. Seus clérigos absolvem quantos amancebados há e dão-lhes o Senhor e o seu pregador, que é o visitador, prega que pequem e se levantem fazendo-lhes o caminho do céu mui largo e Cristo Nosso

---

537 Leite, "Ao P. Simão Rodrigues, Provincial de Portugal, Da Baía, 10 de Julho de 1552", 1940, p. 27.

538 No dia 25 de janeiro de 1554 foi realizada a missa que oficializou o nascimento do colégio jesuíta e a fundação da Vila de São Paulo de Piratininga. Tanto Nóbrega como Anchieta haviam chegado na região no ano anterior, em Santo André da Borda do Campo de Piratininga, reconhecida como Vila em 1553 pelo Governador Tomé de Sousa.

Senhor diz que é estreito, e por outra parte leva-lhes de penas o que têm. A evitar pecados não veio, nem se evitarão nunca, senão depois de cá haver tantas.”<sup>539</sup>

Como é possível perceber no fragmento acima disposto, o padre via como uma das vantagens dessa região justamente o seu afastamento em relação ao bispo, que levava “outros modos de proceder”, e das regiões mais ocupadas por portugueses, onde o trabalho já estava muito condicionado e, de certa maneira, deturpado. Nóbrega passava a fazer, então, um chamamento para que outros colegas a atuarem na Província se destinassem àquela capitania. Os jesuítas, que ainda não somavam um grande número, se encontravam espalhados pelo território, e a comunicação entre eles era em regra muito difícil e demorada. Como foi escrito pelo padre José de Anchieta desde Piratininga, no “Quadrimeste de Maio a Setembro de 1554”:

“Vivemos, nesta índia Brasilica sob a obediência do Reverendo em Cristo Padre Manuel da Nobrega, espalhados em quatro partes. Na Baía de Todos os Santos, também chamada Cidade do Salvador, onde reside o próprio Governador com os principais, está o Padre Luiz da Grã com o Irmão João Gonçalves e o Padre Antônio Pires, que não ha muito chegou da cidade de Pernambuco, distante da primeira 300 milhas. Prega o mesmo Irmão e ccupa-se com o ensino dos meninos.”<sup>540</sup>

Anchieta, que referiu o território brasileiro como “índia Brasília”, afirmava que os padres viviam espalhados por quatro regiões, entretanto, todos sob o comando de Nóbrega (então na posição de provincial). As distâncias a serem percorridas dentro do território podiam ser muito grandes. Portanto, o padre Manuel da Nóbrega requisitou ao padre Simão Rodrigues, ainda no ano de 1553, a delegação de alguém com a ordem de bispo para que pudesse atuar especificamente em São Vicente, onde trataria de ordenar irmãos, além de outras ações necessárias na região. Ao seu ver, por vezes era mais fácil viajar até o reino do que à Bahia:

---

539 Leite, 1940, p. 35.

540 Anchieta, 1933, pp. 35-36.

“Temos muita confiança de pela terra dentro se fazer muito fruto e o irmão Pedro Correia, que nisto é mais prático que nenhum de nós, promete-nos muito, se assim for. Parecia-me bem que viesse um Padre de lá nosso, feito Bispo de anel, sem nenhuma outra coisa mais que qualquer Padre, somente a ordem de Bispo, para ordenar Irmãos nossos, e crismar e fazer outra coisas, que só à ordem episcopal pertencem, porque a Baía está longe e às vezes é mais fácil ir a Portugal do que lá.”<sup>541</sup>

As ditas partes eram Salvador, Porto Seguro, Espírito Santos e São Vicente - essa última muito apartada das demais. Essa de fato era uma realidade que causava muitos impedimentos no que diz respeito ao acompanhamento do trabalho realizado nas diferentes regiões. A saúde de Nóbrega há tempos se encontrava debilitada e, ainda em 1553, o padre escreveu a Lisboa dando conta da sua condição - a qual dizia que poderia inclusive lhe impossibilitar de acompanhar a empresa por muito mais tempo. As dificuldades que enfrentava para viajar até as outras capitanias era grande, sendo que o padre compreendia ser mais fácil visitá-las a partir do reino, em virtude das embarcações, do que desde Salvador:

“Se ainda não veio, venha este ano quem possa governar estas casas, porque eu pode ser que já não viva tanto com dar a vida por quem ma deu; e menos é visitarem-se as Capitanias, do Reino do que de cá, por razão das embarcações, que poucas vezes as há e tais que é necessário fazer conta de morrer afogado mais que desejar de ser comido por estes índios. E ainda que não venham mais que a visitar é muito necessário, porque sempre há coisas que por cartas não se podem escrever.”<sup>542</sup>

Em relação ao reduzido número de missionários e a sua dispersão pelo território brasileiro, se debatia desde a Europa no ano de 1554:

“Este navio que vino aora no sabe dar razón de las otras partes dei Brasil, porque viene solamente de una parte de allá, que se llama Puerto Seguro. Yo di las nuevas

---

541 Leite, “Ao P. Mestre Simão Rodrigues De S. Vicente, Dominga da Quinquagesima de 1553 [12 de Fevereiro]”, 1940, p. 36.

542 Leite, 1940, p. 47.

al Rey de lo que vénia en las cartas, y como Nóbrega començava a entrar por la tierra dentro. Dióme a entender que holgaría más que se rehiziessen en las partes que avían començado, antes que tomar otras de nuevo, y lo mesmo dezía el Inffante que estava presente y la Reyna. Yo le respondi que crea que así se haría, porque acerca desto mesmo avia yo scripto allá, y que no avían aún recebido las cartas, que en recibíéndolas harían lo que S. A. mandava. Maestro Polanco me escreve aora que seria bueno entrassen por la tierra dentro si pudiessen cumpliendo con lo demás. Pero ellos allá son muy pocos y están repartidos en muchos lugares, y aora haziéndose el colegio está claro que no podrán supplir a todo. Y a querer hazer otra cosa, es repugnar a la voluntad dei Rey y dei Cardenal, y de los Governadores, que es muy grande inconveniente, ni tengo yo razón que darles para que lo tengan por bien, por ser nosotros tan pocos y no poder cumplir con todo.”<sup>543</sup>

Nessa carta, escrita pelo então provincial de Portugal, Diego Mirón, ao Superior Geral, Inácio de Loyola, se dava a entender que as notícias que chegavam do Brasil não cobriam todas as terras em que a Companhia mantinha alguma atividade. Haviam recebido, no entanto, informações de que Nóbrega seguia para o interior, afastando-se dos núcleos mais povoados - o que foi noticiado ao Rei.

A informação foi discutida entre a família real, tendo-se chegado a conclusão de que melhor fruto se faria se o padre Manuel da Nóbrega permanecesse nas terras onde já havia sido fundada uma missão, não sendo visto como positivo que ele viesse a procurar novos terrenos antes que houvesse meios concretos para tal fim. Mirón referia, dessa maneira, que apoiava aquilo que o Rei determinava, dando conta de que remeteria essa informação aos missionários no território, os quais, quando as recebessem, seguiriam o que fosse firmado. Por sua vez, Polanco, o secretário do Geral, teria manifestado que seguir para outras zonas seria benéfico para a missão, desde que pudessem cumprir com o resto. Todavia, o Provincial não demonstrava crer que isso fosse possível, tendo em

---

543 “Do P. Diego Mirón ao P. Inácio de Loyola, Roma, Lisboa, 17 de setembro de 1554”, MB II, pp. 125-126.

Sobre a dificuldade no envio das cartas, Manuel da Nóbrega havia escrito em 1553: “Até agora não se escreveu desta Capitania da Baía, aonde chegamos a 13 de Julho de 1553, porque não partiu daqui navio algum, e os que partiram dos Ilhéus, em que iam as cartas desta Capitania, arribaram com tempo; nem vi o P. Manuel da Nóbrega que está noutra Capitania, que é longe daqui 240 léguas, que se chama S. Vicente, e por causa das monções não tive recado dele, senão este Outubro passado, em que me mandou que escrevesse a V. Paternidade. E, porque eu não passei desta Capitania, direi que exercícios temos os que aqui somos.” Leite, “Carta do P. Luiz da Grã a Santo Inácio Da Baía, 27 de Dezembro de 1553”, 1940, pp. 160-161.

vista que não só o número de missionários a atuar na região era muito reduzido como que estavam espalhados por várias terras.

No fragmento acima destacado foi mais uma vez reforçado o peso que o poder da Coroa Portuguesa possuía no que diz respeito ao desenvolvimento da própria missão, tendo em consideração que o não cumprimento das determinações do Rei apenas viria a gerar graves inconvenientes. No entanto, encontrando-se em São Vicente logo em 1553, Manuel da Nóbrega deu notícia do tipo de trabalho que ali se desenvolvia:

“Nesta casa têm os meninos os seus exercícios bem ordenados. Aprendem a ler e escrever e vão muito avante; outros a cantar e tocar flautas; e outros, mamalucos, mais dextros aprendem gramática, e ensina-a um mancebo gramático de Coimbra, que cá veio desterrado. Têm suas praticas de Deus Nosso Senhor e modos com que o louvar. E muito mais se faria se já houvesse muitos obreiros; mas como só Pero Correia é o prègador não se pode fazer mais. Estes que se criam hão-de ser os verdadeiros, pela muita esperança que nos dão os seus bons princípios. Da Baía mandarão alguns dos que lá menos necessários forem, porque nos ajudam cá muito e são as linguas e os nossos prègadores e a alguns não lhes falta senão a autoridade e a idade, porque o saber e o zelo lho dá Nosso Senhor.”<sup>544</sup>

As primeiras informações davam conta de um ambiente favorável, apesar das dificuldades relatadas. A Província do Brasil foi a primeira a ser criada fora da Europa, ainda no ano de 1553, tendo Nóbrega como seu provincial. Ao estar extremamente focado naquela missão, e também ao perceber os indígenas de São Vicente como superiores aos das outras regiões, Nóbrega escreveu ao Superior Geral no dia 25 de março de 1555:

“De alguns mestiços da terra, que nesta Capitania de S. Vicente se receberam, escolhi um ou dois este ano e mando-os ao colégio de Coimbra, dos quais tenho alguma esperança que serão de Nosso Senhor e que serão proveitosos para nossa Companhia se lançarem boas raízes em virtudes; e para êste efeito os mando e para aprender, se isto lá assim parecer, e isto ante quam malitia mutet intellectum nesta terra, que é mui ocasionada para mal, e assim se fará adiante se assim parecer a V.

---

544 Leite, “Ao P. Luiz Gonçalves da Câmara De S. Vicente, 15 de Junho de 1553”, 1940, p. 45.

P. daqueles de que se tiver boa esperança, desde que cheguem à idade do perigo, e assim se fará troca, que do colégio nos mandarão os mal dispostos dos corpos, e de cá os da alma.”<sup>545</sup>

Com esse tipo de iniciativa, o padre reforçava a ideia de que seria possível que alguns indígenas, desde que instruídos com constância e insistência, poderiam alcançar a vida religiosa - perspectiva que nunca chegou a ser compactuada fora do ambiente da missão. Em continuidade à mesma carta, ao reforçar a visão de que se faria melhor fruto nessa zona, mais ao interior e afastada dos principais centros costeiros, o padre escreveu:

“Torno a dizer a V. P. que se esta costa do Brasil não se povoar de melhor gente, do que até agora têm vindo a ela, a qual faça viver os índios em razão e justiça, não se pode fazer mais conta dela que de sustentar-se alguns Irmãos da Companhia em Colégios, e ganhar-se alguns filhos dos índios, alguns dos quais, depois de grandes, não são seguros de voltar aos costumes de seus pais e por isto nos parecia bem mandá-los, mas não nô-lo deixam fazer os que mandam a terra, por não suceder coisa de que os índios se possam enfadar, ainda que seus pais os dêem de boa vontade, como aconteceu quando o Padre Leonardo Nunes partiu, o qual levava quatro ou cinco ao colégio de Coimbra, e não lho permitiram, ainda que era vontade de seus pais. A causa porque nestes Índios, de toda esta costa onde habitam os Portugueses, se fará pouco fruto ao presente é porque estão indómitos e a esta terra não vieram até agora senão desterrados da mais vil e perversa gente do Reino, e se algumas aparências de bem, e alguma esperança nos têm dado nêstes seis anos, que aqui com êles tratamos, têm-no causado mais o interêsse e a esperança do que êles têm, do que o fervor da fé que em seus corações tenham. E por isso disse acima que os infiéis da costa não estão tão maduros para colher-se dêles fruto, como os infiéis que confinam com o Paraguai, terra do Imperador, os quais estão já sujeitos a seu jugo. Assim que me parece que com estes gentios da costa se fará pouco, e com aqueles onde não chegou a conversação dos cristãos, um pouco mais e com aquêles que estão já sujeitos e domésticos se fará muito fruto, e estes são os que chamam Carijós, que é uma geração muito grande que chega até

---

545 Leite, 1940, p. 59.

ao Perú, ainda que no meio delas se metem outras muitas, as quais não são menos boas, e até algumas cremos serão melhores como temos por informação certa.”<sup>546</sup>

Com isso, Manuel da Nóbrega defendia que um dos principais interesses no envio de alguns jovens ao reino era o de que eles viessem a receber uma educação diferenciada, bem como que se afastassem dos maus exemplos da comunidade europeia estabelecida no território. No entanto, o envio desses meninos não foi bem aceito, vindo inclusive a ser proibido pelos responsáveis nos colégios europeus. Diante da recusa, Nóbrega afirmava que a alternativa seria povoar a região costeira de melhor gente do que aquela que até o momento havia vindo da Europa. Do contrário, não seria possível que os índios que com eles convivessem se mantivessem nos bons costumes, vivendo em justiça e progredindo na vida cristã.

Os indígenas nessas zonas se mostravam de natureza indômita. Por sua vez, segundo Nóbrega, até aquele momento haviam vindo do reino pessoas indignas e perversas. Dessa maneira, por perceber que o convívio entre esses dois grupos era um impedimento para a real conversão e sujeição dos indígenas à religião, o padre afirmou que entre os índios da costa se faria pouco, sendo que melhor fruto teriam com aqueles que ainda não haviam passado pelo contato com os europeus. Ou seja, afastando-se desses territórios, e partindo para a missionação junto às tribos que ainda não haviam tido contato com o cristianismo, poderiam vir a alcançar melhor resultado na missionação.

Por mais que a motivação inicial tenha sido a *via amorosa* e a busca por uma aproximação pacífica aos nativos, os muitos episódios de insucesso e de conflito, e inclusive de mortes, acabaram por fazer com que Nóbrega mudasse a sua posição. Estando no território desde os primeiros passos da missão brasileira, o padre veio a mudar a sua postura em pouco mais de uma década. Dessa forma, passava a contar cada vez mais com o poder colonial, a fim de que primeiro se sujeitasse os índios, controlando-os a partir da força, para que conseqüentemente houvesse espaço para se desenvolver a missionação.

---

546 Leite, 1940, pp. 60-61.



“Desde que fui entendendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio, por falta de não serem sujeitos, e ela ser uma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional, e ser gente servil que se quer por medo e sujeição, e conjuntamente ver a pouca esperança da terra se ensenhorear e ver a pouca ajuda e os muitos estorvos dos cristãos destas terras, cujo escândalo e mau exemplo abastara para se não converter [...]”<sup>547</sup>

Ao seu ver, esses eram os dois grandes impedimentos da missão do Brasil: a natureza selvagem e inconstante do indígena e o mau comportamento dos cristãos estabelecidos no território. Foi diante desses obstáculos, que só puderam ser por ele sentidos a partir da experiência e do desenvolvimento da missão, que o discurso de Nóbrega veio a se alterar. Assim, o padre continuava a manter o seu foco na missionação junto à comunidade autóctone, entretanto, passava a relativizar a forma como os missionários deveriam proceder.

Por conta do cargo que havia assumido, no ano de 1556 Nóbrega teve que retornar à Bahia. O padre acabou por se apoiar no governador Mem de Sá, que havia chegado em Salvador em 1557. Foi justamente durante o seu governo que mais contundentemente se passou a investir na formação dos aldeamentos, uma das principais estratégias assumidas pelo provincial. Nos aldeamentos os missionários buscavam doutrinar e educar os indígenas no estilo de vida cristão, ainda que flexibilizando algumas práticas ao modo nativo. Como foi descrito pelo padre José de Anchieta acerca da vinda de Mem de Sá ao Brasil:

“Na éra de 1557 veio o terceiro governador Mem de Sá. Este sujeitou quasi todo o Brasil, teve guerra com os índios do Paraguaçu fronteiros da Baía e muito poderosos, em que lhes queimou aldeias, matando muitos e os mais sujeitou. Amansou os dos Ilhéus que estavam levantados e tinham destruídas muitas fazendas e posta a capitania em grande aperto. Destes houve muitas insignes vitórias até que ficaram sujeitos todos os índios comarcões da Baía desde Camamú até o Itapucurú, que são 40 léguas. Sujeitou á lei de Deus e os fez ajuntar e fazer

---

547 Leite, “Ao P. Miguel de Torres, Provincial de Portugal”, 1940, p. 68.

igrejas o desta maneira foi em grandíssimo aumento a conversão que foi começada em tempo de dom Duarte da Costa.”<sup>548</sup>

Como pode ser constatado nesse relato, no Brasil os missionários acabaram por compreender que primeiramente deveria haver um preparo do terreno, uma ação efetiva no sentido de controlar e manter os indígenas sob a sua autoridade, para que, conseqüentemente, se conseguisse desenvolver a catequização. Dessa forma, para as zonas em que havia a presença de uma comunidade portuguesa, vista como geradora de grandes problemas e maléfica em virtude do seu comportamento repreensivo, Nóbrega acreditava ser fundamental haver um maior controle por parte do Governo-Geral. Esse seria o único meio de controlar tanto a comunidade de colonos como as tribos da região, vistas como as mais hostis e de difícil trato.

“Assí que no es de dudar, sino que se haría mucho fructo en ellos si estuviessen juntos onde se pudiessen doctrinar, de lo qual se tiene agora experientia en la Baya, onde ajuntados en unas grandes Aldeãs por mandado dei Governador aprienden muy de gana la doctrina y rudimentos de la fe, y dan mucho fructo; lo qual durará en quanto oviere quien los haga vivir en aquella subiección y temor.”<sup>549</sup>

No que diz respeito à evangelização nos aldeamentos, o padre via o distanciamento dessas mesmas comunidades como frutífero e positivo. Ali poderiam mais livre e abertamente conviver e acostumar os nativos nos "bons costumes", buscando aproximá-los de um comportamento mais condizente ao cristão, mas sem distanciá-los por completo do seu próprio universo.

Contudo, mesmo com alguma aproximação ao governo do território, havia muitas indisposições em relação às determinações que vinham desde a Europa, as quais condicionavam o trabalho da forma que os missionários pretendiam desenvolvê-lo. Por exemplo, em uma carta escrita ao padre Miguel de Torres no ano de 1557, Nóbrega escreveu:

---

548 Anchieta, 1933, p. 03.

549 MB III, “Do Ir. José de Anchieta ao P. Diego Laynes, Roma, S. Vicente, 01 de junho de 1560”, p. 255.

“O que os moços cá têm, para sua manutença, são quarenta mil reis cada ano, bem mal pagos, e tudo o mais que nós lhe quisermos dar. Minha intenção, quando esta casa se principiou, foi parecer-me que nunca meninos do gentio se apartariam de nós, e de nossa administração, e o que se adquiriu foi para nós e para êles. Dos moços órfãos de Portugal nunca foi minha intenção adquirir a êles nada, nem fazer casas para êles senão quanto fosse necessário para com êles ganhar os da terra e os ensinar e doutrinar e esses haviam de ser sómente os que para êste efeito fossem mais necessários e de cá se pedissem.”<sup>550</sup>

Desde os colégios europeus havia a deliberação de que os padres no Brasil recebessem meninos órfãos enviados de Portugal, para que fossem instruídos e se juntassem ao corpo da missão local. Todavia, Manuel da Nóbrega via essa medida em parte como um estorvo à missão, tanto por despenderem de mais rendas para a manutenção desses meninos, como por eles consumirem muita da sua atenção e espaço. Aos seus olhos, esse esforço deveria ser destinado aos meninos da terra e aos nativos.

O poder temporal e o espiritual eram de fato regidos por interesses que se confundiam a todo o momento, por vezes causando maior retração e abnegação, e em outras maior convergência e proximidade. Ao tempo em que o temor e a sujeição ganhavam espaço no discurso de Nóbrega, no ano de 1558 o padre escreveu:

“Êste gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se S. A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pola terra adentro e repartir-lhes o serviço dos índios àqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre, a geração portuguesa que antre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quasi sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo.”<sup>551</sup>

Ao desempenhar o cargo de provincial, Nóbrega se via preso a Salvador. Na capital, o padre lidava com os inúmeros obstáculos que a comunidade portuguesa provocava à missionação, bem como com a convivência nada pacífica com as tribos

---

550 Leite, 1940, p. 66.

551 Leite, “Apontamento de coisas do Brasil Da Baía, 8 de Maio de 1558”, 1940, p. 77.

locais. Desse modo, clamava pela intervenção dos cristãos, que deveriam se espalhar pelo território a fim de ocupá-lo e, assim, resistir à população nativa. Para isso, invocava justamente o caráter dominador dos portugueses, a fim de incitá-los à alguma reação no que diz respeito à “conquista e senhoreamento” dos índios. Em outra carta do mesmo ano, destinada ao provincial de Portugal Miguel de Torres, Nóbrega escreveu:

“Primeiramente o gentio se deve sujeitar e faze-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural, como mais largamente já apontei a Dom Leão o ano passado. Depois que o Brasil é descoberto e povoado, têm os gentios mortos e comidos grande número de cristãos e tomadas muitas naus e navios e muita fazenda. E trabalhando os cristãos por dissimular estas cousas, tratando com eles e dando-lhes os resgates com que eles folgam e têm necessidade, nem por isso puderam fazer deles bons amigos, não deixando de matar e comer, como e quando puderam. E se disserem que os cristãos os salteavam e tratavam mal, alguns o fizeram assim e outros pagariam o dano que estes fizeram; porém há outros a quem os cristãos nunca fizeram mal, e os gentios os tomaram e comeram e fizeram despovoar muitos lugares e fazendas grossas. E são tão cruéis e bestiais, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os brutos animais se contentariam delas e lhes não fariam mal. Mas são estes tão carnicheiros de corpos humanos, que sem exceção de pessoas, a todos matam e comem, e nenhum benefício os inclina nem abstém de seus maus costumes, antes parece e se vê por experiência, que se ensoberbecem e fazem piores com afagos e bom tratamento. A prova disto é que estes da Baía sendo bem tratados e doutrinados com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados nas mortes passadas; e com severidade e castigo se humilham e sujeitam.”<sup>552</sup>

Após uma longa experiência com a evangelização dos indígenas, privilegiando-os no que diz respeito à missionação no território, Nóbrega informava a frustração que sentia, tendo em vista que haviam vivenciado a morte de alguns padres e cristãos. Ou seja, lhe causava muita indignação o comportamento hostil que era demonstrado por parte dos índios, dentre os quais os das tribos da Capitania da Baía, que passavam a ser vistos como os de natureza mais selvagem e bestial, de essência cruel e belicosa. Em

---

552 MB II, p. 447.

meio ao seu descontentamento e desesperança, Nóbrega afirmava que essa população viria a agir de maneira ainda pior caso fosse tratada com amabilidade. Assim, deveriam sujeitá-los a uma maior severidade e punição.

Desse modo, ao se ver de certa forma atado, Manuel da Nóbrega escrevia a Tomé de Sousa, então em Lisboa, no ano de 1559:

“Des que nesta terra estou, que vim com V. M., dous desejos me atormentarão sempre: hum, de ver os christãos destas partes reformados em bons costumes, e que fossem boa semente tresplantada nestas partes que desse cheiro de bom exemplo; e outro, ver disposição no gentio pera se lhe poder pregar a palavra de Deus, e eles fazerem-se capazes da graça e entrarem na Ygreja de Deus, pois Christo N. Senhor por eles tãobem padeceo.”<sup>553</sup>

O padre manifestava aqueles que eram os seus maiores desejos, os quais diziam respeito às aflições que sentia diante da dificuldade em levar a missão adiante. Primeiramente, que a comunidade portuguesa agisse de melhor modo, vindo a de fato ser um modelo positivo para o desenvolvimento de uma cristandade local. Por conseguinte, que os indígenas demonstrassem maior abertura e disposição para receber a catequização. Aos seus olhos, essas eram as principais barreiras para a evolução da missão.

Os jesuítas, na proximidade que mantiveram ao Governo-Geral, acabaram por colaborar diretamente com o estabelecimento português no território, não apenas no que diz respeito ao trabalho religioso junto à comunidade de colonos. Inclusivamente, intervieram em episódios que diziam respeito à autoridade portuguesa na região, como foi o caso da expulsão dos franceses da baía da Guanabara, no Rio de Janeiro, ainda no século XVI.<sup>554</sup>

Desse modo, por mais que Nóbrega tenha sido em parte aberto e receptivo ao mundo nativo, em geral vendo a gente da terra como digna para a conversão, intencionava aproximá-los o quanto mais fosse possível ao referencial europeu-católico. A tolerância ao mundo nativo acabava por ser um meio, e não um fim em si. Assim,

---

<sup>553</sup> MB III, p. 71.

<sup>554</sup> Em 1560 Manuel da Nóbrega se direcionou novamente ao sul do território, acompanhando a expedição de Mem de Sá que havia sido lançada para combater a presença francesa na baía de Guanabara.

apesar da sua estratégia inicial ter sido o trato com o indígena levado com afeição e amor, o padre veio a alterar o seu posicionamento após diversos eventos de violência e hostilidade, especialmente na região da Bahia, onde os europeus lidavam com tribos indígenas que resistiam fortemente ao seu domínio.

Nesse sentido, Nóbrega passou a considerar o medo e a força como opções para o controle dos índios, para que, estando sujeitos, se pudesse desenvolver a catequização. O padre continuava a ver a evangelização dos nativos como o caminho preferencial para o progresso da missão. Por conseguinte, mesmo que ainda não considerasse os indígenas em um estágio suficiente para seguir propriamente na vida religiosa, Nóbrega identificava que a incorporação de nascidos na terra e de mestiços seria uma das suas principais alternativas. A esse respeito, escreveu ao Padre Geral Diogo Lainez no ano de 1559:

“Quanto ao escolher-se da gente que nasce cá para a Companhia [...] sempre me pareceu que seriam mui úteis operários por causa da língua e ser dos mesmo naturais, mas êstes se devem escolher cá e enviarem-se à Europa, novos, e lá serem por tempo largo doutrinados em letras e virtudes, primeiro que cá voltem, porque aqui pela muita ocasião que têm, tenho por mui dificultoso solidificar-se nenhum.”<sup>555</sup>

Sendo selecionados entre aqueles que se destacassem dentro dos colégios, esses indivíduos deveriam ser enviados à Europa a fim de que pudessem receber a devida instrução. A sua principal vantagem seria o conhecimento da língua e da cultura indígena, que os possibilitaria, desde que passassem pela devida instrução, a ter um maior alcance sobre o resto da população. De qualquer maneira, por mais que recebessem alguma formação ainda no Brasil, o padre referia que seria muito difícil que ali se consolidassem na vida religiosa. Caso esses indivíduos permanecessem exclusivamente no território, Nóbrega entendia que os padres correriam o risco de perder o trabalho que até então havia sido feito.

No ano de 1560, mesmo que debilitado, Manuel da Nóbrega acompanhou a expedição do governador Mem de Sá a fim de destruir o estabelecimento francês na

---

555 Leite, “Ao P. Geral, Diogo Láinez Da Baía, 30 de Julho de 1559”, 1940, p. 91.

Baía de Guanabara, como acima referido.<sup>556</sup> Atingiram o objetivo em fevereiro desse mesmo ano, apesar de ainda contarem com a resistência dos Franceses e dos índios Tamoios, a eles aliados. Retornando em seguida a São Vicente, por lá permaneceu, tendo vindo a ceder o cargo de provincial ao padre Luis da Grã.

Após deixar a função, mesmo com a saúde frágil, Nóbrega se manteve a missionar junto aos aldeamentos indígenas de São Vicente. Mais contundentemente, o padre voltou a pregar e a evangelizar na aldeia de São Paulo de Piratininga, tendo por ali atuado em 1563, juntamente com o padre José de Anchieta, a fim de apaziguar a relação dos índios Tamoios com a população portuguesa. Dando conta da situação de Nóbrega, bem como do trabalho que o padre vinha a realizar nas aldeias, José de Anchieta escreveu ao Geral no ano de 1562, a declarar que “Prega o Padre Manuel de Nobrega a miúdo em todas elas, ainda que com muito trabalho de sua pessoa por suas muitas e contínuas enfermidades que cada dia padece, se lhe vão acrescentando, ordenando-o assim a divina disposição, para maior merecimento seu.”<sup>557</sup>

Nos anos subsequentes, Nóbrega veio a colaborar com Estácio de Sá, comandante designado pela Coroa para apaziguar permanentemente a Baía de Guanabara. A partir da sua atuação nessa região, no ano de 1567 o padre recebeu o título de superior das capitanias do Sul, tendo-se dedicado à função de reitor do colégio fundado nesse mesmo ano em São Sebastião do Rio de Janeiro, onde veio a falecer no dia 18 de outubro de 1570.

### *O Apóstolo do Brasil, José de Anchieta*

José de Anchieta nasceu no ano de 1534 na cidade de San Cristóbal de La Laguna, Tenerife, nas Ilhas Canárias. Era, assim, uma exceção dentro do grupo de jesuítas destinado à missão do Brasil, massivamente formado por portugueses. Anchieta,

---

556 “Estes franceses seguíam as heresias de Alemanha, principalmente as de Calvino que está em Genevra, segundo soube delles mesmos, e poios livros que lhe acharão muytos, e vinhão a esta terra a semear estas heresias polo gentio; e, segundo soube, tinham mandados muitos meninos do gentio a aprendê-las ao mesmo Calvino e outras partes pera depois serem mestres, e destes levou alguns o Villagalhão, que era o que fizera aquella fortaleza e se intitulara Rey do Brasil.” In MB III, “Do P. Manuel da Nóbrega ao cardeal infante D. Henrique de Portugal, S. Vicente, 01 de junho de 1560”, p. 244.

557 Anchieta, “Ao Geral Diogo Lainez, de Piratininga, março de 1562, recebida em Lisboa a 20 de setembro do dito ano”, 1933, p. 177.

que veio a ser um dos principais nomes da missão brasileira, era aparentado ao fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola, vindo de uma família abastada relacionada a dele. Possuindo uma ascendência judia (havia cristãos-novos em sua família), contando apenas quatorze anos de idade mudou-se para Coimbra a fim de realizar os seus estudos.

Anchieta veio a se destacar na Universidade de Coimbra, distinguindo-se especialmente pelo seu conhecimento e capacidade literária, características que aflorariam nos anos vindouros, tornando-se em um dos seus principais atributos. Poucos anos após chegar em Portugal,<sup>558</sup> em 1551, e onze anos após a fundação da Ordem, ingressou para a Companhia como noviço.

Desde o princípio da missão do Brasil que o padre Manuel da Nóbrega passou a requisitar que da Europa fossem enviados mais missionários. Simão Rodrigues, então líder da missão em Portugal, indicou o nome do jovem Anchieta, que, por sofrer com problemas de saúde, decidiu deixar os estudos para seguir ao Brasil, de onde chegavam muitas informações sobre a salubridade da terra.

No ano de 1553, ainda muito jovem, pois não havia cumprido nem vinte anos de idade, Anchieta seguiu em viagem ao Brasil, juntamente com o segundo Governador-Geral, Duarte da Costa - além de mais seis companheiros. Todos os jesuítas seguiam sob a liderança de Luis da Grã, que veio a assumir a posição de provincial do Brasil assim que Nóbrega deixou o cargo. Essa foi a terceira viagem a levar missionários jesuítas ao território brasileiro, sendo que ainda somavam um número muito reduzido de padres.

Tendo chegado à Bahia no mês de junho, Anchieta foi enviado à capitania de São Vicente logo em outubro do mesmo ano, zona para a qual Manuel da Nóbrega havia se deslocado após as desavenças com o novo bispo. Pouco tempo depois, no dia 25 de janeiro de 1554, foi celebrada a primeira missa na povoação de São Paulo de Piratininga, juntamente com Nóbrega e outros companheiros. Sobre a ocasião, Anchieta declarou que "celebramos em pauperrima e estreitissima casinha a primeira missa, no dia da Conversão do Apóstolo São Paulo e, por isso a ele dedicámos a nossa casa".<sup>559</sup>

Ao tempo em que já se encontrava na capitania de São Vicente, o padre escreveu aos colegas de Coimbra a dar conta das necessidades pela qual a terra passava, bem

---

558 Nessa altura a Inquisição atuava muito rigorosamente em território hispânico. Assim, diante da sua ascendência, viajar a Portugal seria a forma de conseguir concretizar os seus estudos e seguir à vida religiosa.

559 Anchieta, "Quadrimestre de Maio a Setembro de 1554, de Piratininga", 1933, p. 38.



como sobre aquilo que seria necessário àqueles que se prontificassem a fazer parte da missão – tendo em consideração que havia uma grande falta de “obreiros”:

“Também vos digo que não basta com qualquer fervor sair de Coimbra, senão que é necessário trazer alforge cheio de virtudes adquiridas, porque de verdade os trabalhos que a Companhia tem nesta terra são grandes e acontece andar um Irmão entre os índios seis, sete meses no meio da maldade e seus ministros e sem ter outro com quem conversar senão com eles; donde convém ser santo para ser Irmão da Companhia. Não vos digo mais, senão que aparelheis grande fortaleza interior e grandes desejos de padecer, de maneira que ainda que os trabalhos sejam muitos, vos pareçam poucos.”<sup>560</sup>

A carta sinaliza a ligação mantida entre o padre e os membros daquele colégio, a quem Anchieta afirmava que seria necessária muita firmeza e disposição para que conseguissem atuar na missão do Brasil. O indivíduo que se propusesse a tal empreitada deveria carregar muitas virtudes, além de uma grande força anterior, já que os obstáculos eram vistos como muito maiores do que aqueles enfrentados nos limites do reino. A seu ver, uma das principais provações aos missionários seria o isolamento ao qual muitas vezes estavam ali reféns, sendo que poderiam permanecer por muitos meses sem nenhuma companhia para além dos índios. Dificuldade que era ainda mais latente nas regiões mais distanciadas da comunidade portuguesa, como efetivamente era o caso de São Vicente.

Os indígenas eram em geral compreendidos em um estágio de menoridade social e mental. Desse modo, José de Anchieta considerava que, não havendo um poder administrativo que os protegesse, os padres deveriam atuar como seus protetores, já que “os Padres da Companhia são os pais dos Índios assim das almas como dos corpos”. Ou seja, os jesuítas cuidariam não apenas da saúde física dos indígenas, tendo em vista que corriam inúmeros riscos em virtude da rivalidade entre as tribos e também da indisposição de muitos colonos, mas também das suas “almas”, reconhecendo-se que a possuíam. Da mesma forma como Nóbrega via o gentio como a razão da empresa, Anchieta considerava que eram eles a essência da missão brasileira.

---

560 Anchieta, “Aos Irmãos enfermos de Coimbra, de São Vicente, 1554”, 1933, p. 62.

Dessa maneira, de acordo com aquilo que o padre Manuel da Nóbrega já havia relatado quanto ao ensino dos meninos nos colégios que haviam sido fundados, Anchieta escreveu ao Geral Inácio de Loyola no ano de 1554:

“Todo este tempo que aqui temos estado nos hão mandado de Portugal alguns dos meninos órfãos, os quais havemos tido e temos connosco sustentando-os com muito trabalho e dificuldade; o que nos moveu que aqui também recolhêssemos alguns órfãos principalmente dos mestiços da terra, pera assim os amparar e ensinar, porque é a gente mais perdida desta terra, e alguns peores que os mesmos índios. Como disse no quadrimestre de Agosto e durante esse tempo pretendemos conquistar um destes como um índio, porque neles está muita parte da edificação ou destruição da terra como também porque como línguas e intérpretes para nos ajudarem na conversão dos Gentios e destes os que fossem aptos e tivessem boas qualidades recolhê-los para Irmãos e os que não fossem tais dar-lhes vida por outro modo. Agora quis Nosso Senhor por sua misericórdia dar-nos a conhecer que não é gente de que se deva fazer caso pera a conversão dos Infieis.”<sup>561</sup>

O padre manifestava que a criação dos órfãos que haviam sido enviados desde Portugal acabava por lhes render muito trabalho, o qual era levado com grande dificuldade. Assim, Anchieta não demonstrava ser esse o seu principal interesse ou motivação. Por outro lado, relatava com aparente excitação que os missionários passavam a abrigar órfãos daquela localidade, principalmente mestiços, que entre todos eram aqueles que estavam mais perdidos. Sendo devidamente instruídos, segundo o padre, esses indivíduos poderiam vir a ser um grande auxílio na conversão dos índios, podendo atuar como línguas e intérpretes. Caso alcançassem um certo grau de formação e demonstrassem alguma inclinação para a vida religiosa, Anchieta defendia que eles poderiam inclusive vir a se tornar Irmãos.

“Os Padres lhes pregam nas festas principais e lhes ensinam a doutrina cristã duas vezes ao dia, pela manhã acabada a missa em português, e em sua língua, e á tarde, acabados seus serviços, o diálogo da fé e aparelho da comunhão e confissão, e todos, solteiros e casados, mulheres e meninos, respondem ás perguntas com

---

561 Anchieta, “Ao Padre Mestre Inácio de Loiola, Preposito Geral da Companhia de JEsus, de Piratininga, julho de 1554”, 1933, p. 67.

grande candura. Os filhos dos índios aprendem com nossos Padres a lêr e escrever, contar, cantar e falar português e tudo tomam mui bem.”<sup>562</sup>

A dificuldade com a língua local e, mais contundentemente, o desinteresse em aprendê-la, continuava a ser um grande empecilho para a evangelização dos povos indígenas do Brasil. José de Anchieta, que possuía uma habilidade diferenciada com as palavras, em pouco tempo alcançou um conhecimento avançado da língua local, sobre o qual deu notícia aos colegas de Coimbra ainda no ano de 1554:

“Quanto á lingua eu estou adiantado, ainda que é mui pouco, pera o que soubera se me não ocupara em ler gramática; todavia tenho coligido toda a maneira dela por arte, e pera mim tenho entendido quasi todo seu modo; não o ponho em arte porque não ha cá a quem aproveite.”<sup>563</sup>

Essas habilidades lhe concederam a posição de professor de latim e também lhe permitiram escrever inúmeras cartas e relatos. Todavia, por mais que fosse versado nas letras, assim como Nóbrega, Anchieta voltou a maior parte da sua atenção à evangelização dos índios, propósito ao qual dedicou boa parte da sua vida. Sendo um povo “rude” e que não possuía esse tipo de conhecimento, o esforço em elaborar textos sobre a língua da terra era considerado despropositado, já que não havia quem os aproveitasse - mesmo entre os outros missionários, que demonstravam pouco interesse pela matéria.

Dessa forma, sobre o ensino e a evangelização que eram promovidos nos aldeamentos e colégios, Anchieta escreveu desde Piratininga no ano de 1556:

“Procedemos pela mesma ordem que em outras se ha dito, em a doutrina e solitos exercícios, ensinam-se todos os que vêm á igreja de sua vontade, aos que nós outros trazemos por força, batizamse os inocentes que seus pais oferecem, dos quais alguns deixada a morte se partem á vida, e porventura que esse é o maior fruto que desta ainda se pode colher, o qual não é pequeno pois que nascendo como rosas de espinhos regenerados pela água do batismo, são admitidos em as moradas

---

562 Anchieta, 1933, p. 486.

563 Anchieta, “Aos Irmãos enfermos de Coimbra, de São Vicente, 1554”, 1933, pp. 63-64.

eternas, porque não somente os grandes, homens e mulheres, não dão fruto não se querendo aplicar á fé e doutrina cristã, mas ainda os mesmos muchachos que quasi criamos a nossos peitos com o leite da doutrina cristã, depois de serem já bem instruídos, seguem a seus pais primeiro em habitação e depois nos costumes.”<sup>564</sup>

O padre, com isso, descreveu que alguns índios eram trazidos pela força, e que, mesmo assim, o número de convertidos era ainda muito baixo. Essa situação causava-lhe de fato algum desânimo, tendo em consideração que os missionários não estavam a conquistar muito espaço entre os adultos. Além disso, mesmo entre aqueles que desde muitos pequenos ouviam sobre a doutrina, muitos acabavam por retornar aos velhos hábitos dos pais, deixando de lado a instrução recebida. Na mesma carta, o padre dava notícia sobre a atuação dos missionários em outras partes, inclusive entre os portugueses:

“Também visitamos outros lugares de Portugueses e índios semeando em todas as partes a palavra de Deus, a qual para que dê fruto abundante, roguem nossos Irmãos continuamente a Nosso Senhor, e tenham assídua memória de nós outros para que não deixemos de semear porque em seu tempo colheremos.”<sup>565</sup>

Nesse trecho transparece aquela que era uma realidade aparentemente incontornável da missionação em território brasileiro, a de que o trabalho apenas conseguiria ter efeito a longo prazo, semeando-se para que se pudesse colher algo no futuro - fruto que tampouco chegaria a ser volumoso. Assim, cada conquista valia muito e era largamente divulgada. De fato, as contrariedades eram muitas, mas ainda era nutrida uma forte esperança na missionação que tomava corpo.

Pela habilidade de Anchieta com a língua nativa, o padre também autou como intérprete. Esse foi o caso, por exemplo, da viagem realizada com o padre Manuel da Nóbrega até Iperoig (atual Ubatuba), no ano de 1563. Os padres seguiram até essas terras a fim de negociar os conflitos que envolviam os portugueses e os índios tamoios, os quais eram apoiados pelos franceses que então tentavam se fixar na região do Rio da

---

564 Anchieta, 1933, p. 92.

565 Anchieta, 1933, p. 95.

Janeiro. Anchieta acabou por permanecer nesse povoado como refém,<sup>566</sup> enquanto Nóbrega seguiu com o líder da tribo até São Vicente.

Nesse mesmo ano, após certo tempo de negociação, foi definido um tratado de paz, denominado de *Armistício de Iperoig*. No entanto, sob pressão dos franceses estabelecidos no território, a *Confederação de Tamoios*, união dos índios da região costeira entre São Paulo e Rio de Janeiro, voltou a se organizar. Foi diante dessa contenda que uma esquadra portuguesa sob o comando de Estácio de Sá foi enviada para a expulsão definitiva dos franceses, episódio que contou com a atuação de Nóbrega e de Anchieta.

Em abril de 1563, o padre havia remetido uma carta ao Superior Geral Diego Laínez, a descrever a situação dos gentios da capitania de São Vicente:

“Paréscenos agora que están las puertas abiertas en esta Capitania para la conversión de los gentiles, si Dios N. Sefior quisiere dar manera con que sean subiectados y puestos debaxo de jugo, porque, para este género de gente, no ay mejor predicación que e spada y vara de hierro, en la qual más que en ninguna otra, es necessário que se cumpla el «cornpelle eos intrare». Bivimos agora en esta esperança, aunque puestos en peligro por estar toda la tierra levantada [...].”<sup>567</sup>

Por mais que Anchieta, como Nóbrega, fosse adepto de uma abordagem de certa tolerância, bem como favorecesse o trato com o indígena no que diz respeito à evangelização, não deixava de reconhecer que o uso da força, do domínio e da sujeição, seriam uma forma legítima para que os missionários conseguissem levar o trabalho adiante. Desse modo, como se pode verificar no fragmento acima disposto, Anchieta afirmou que as portas para a conversão naquela capitania estavam abertas, o que seria mérito exclusivo dos padres, tendo em vista que não havia ali uma considerável presença de outros grupos.

Relativamente ao retorno aos velhos hábitos e à inconstância do comportamento indígena, elementos que no discurso jesuítico eram vistos como o mau maior da missionação na região, Anchieta defendeu que esses comportamentos seriam

---

566 Enquanto refém, Anchieta escreveu, na areia da praia, seu célebre poema em latim à Virgem Maria, o "Poema da Virgem".

567 MB III, “Do Ir. José de Anchieta ao P. Diego Laynes, Roma, S. Vicente, 16 de Abril de 1563, p. 554.

controlados caso os índios os temessem e se sujeitassem a eles. A esse respeito, exaltou o sucesso da intervenção de Mem de Sá enquanto governador. Ao referir a dificuldade enfrentada em São Vicente, fazendo um contraponto com o que se vivia na mesma altura na sede da Província, o padre escreveu:

“A conversão destes não cresceu tanto como a da Baía, porque nunca tiveram sujeição, que é a principal parte necessária para este negócio, como houve depois na Baía em tempo do governador Mem de Sá. Mas, contudo, perseveraram até agora. E têm duas igrejas feitas em duas aldeias, onde cada domingo, alternam, são visitados dos Padres, e são em certa maneira mais que louvar, porque tudo que dão de si é voluntário, sem medo de ninguém, porque ainda agora aquela gente está intacta, sem sentirem as tiranias dos Portugueses, nem creio que lhas queirão sofrer, porque têm grandíssimo sertão onde facilmente se podem ir sem poderem ser molestados deles; mas, contudo, como os Portugueses trabalham muito por conservar sua amizade, sempre estão fixos no começado e vivem como cristãos e trazem outros seus parentes do sertão a morar comsigo para que também recebam a fé.”<sup>568</sup>

Sendo indivíduos que estavam integralmente envolvidos na missão, diante dos percalços e das dificuldades enfrentadas para alcançar a conversão dos nativos, muitos missionários passaram pelo sentimento de frustração e desilusão. A partir dos dissabores e dos atritos vivenciados com a missionação, assim como foi verificado no caso de Nóbrega, muitos vieram a mudar o seu pensamento e a sua própria ação. Como Anchieta descreveu em uma carta enviada ao Padre Geral no dia 1 de junho de 1560:

“Dos moços que falei no princípio foram ensinados não só nos costumes Cristãos, cuja vida quanto era mais diferente da de seus pais, tanto maior ocasião dava de louvar a Deus e de receber consolação, não queria fazer menção por não refrescar as chagas, que parecem algum tanto estar curadas; e daqueles direi somente, que chegando aos, anos da puberdade, começaram a apoderar-se de si, vieram a tanta corrupção, que tanto excedem agora a seus pais em maldade, quanto ântes em bondade, e com tanta maior sen vergonha e desenfreamento se dão às borracheiras

---

568 Anchieta, 1933, pp. 316-317.

e luxúrias, quanto com maior modéstia e obediência se entregavam dantes aos costumes Cristãos e divinas instruções. Trabalhamos muito com eles, para os reduzir ao caminho direito, nem nos espanta esta mudança, pois vemos que os mesmos Cristãos procedem da mesma maneira.”<sup>569</sup>

Novamente foram destacadas as principais fraquezas da missão brasileira: a inconstância do comportamento indígena e a má conduta dos cristãos. Anchieta relatava que os indígenas mais jovens estavam a ser instruídos nos costumes e na doutrina. Todavia, eles os abandonavam assim que atingiam um pouco mais de idade, vindo inclusive a manifestar um comportamento pior do que o dos seus próprios pais.

Segundo o padre, o desvio no seu comportamento não causaria grande espanto, tendo em vista que os portugueses também agiam dessa mesma maneira - principalmente quanto ao consumo de bebidas e às “luxúrias”. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que se exaltava o contacto com a vida selvagem como uma justificativa para o mau comportamento dos europeus, Anchieta ressaltava a relação contrária, já que entre os indígenas “A maior honra que têm é tomar algum contrário na guerra e disto fazem mais caso que de matar [...] Se de alguma crueldade usam, ainda que raramente, é com o exemplo dos Portugueses e Franceses”.<sup>570</sup>

Da mesma forma que Nóbrega acabou por gradualmente favorecer o uso da força para que conseguissem criar um espaço para a conversão, muito em virtude das situações vividas por ele e por outros companheiros, José de Anchieta cada vez mais via o domínio pela sujeição como uma ferramenta legítima. Tendo em conta a formação jesuítica do período e a estrutura particular vivida no Brasil, seria possível outro tipo de apreciação?

Não obstante, alguns missionários faziam um genuíno esforço para conviver com os índios, alimentando uma esperança sincera sobre a sua conversão. Nesse sentido, Anchieta escreveu ao Superior Geral Diego Laínez, em janeiro de 1565:

“E' chegada esta terra a tal estado que já não devem esperar dela novas de fruto na conversão da gentilidade, a qual pois falta parece conseqüente superabundar as

---

569 Anchieta, “Ao Padre Geral, de São Vicente, a 01 de junho de 1560”, 1933, p. 156.

570 Anchieta, 1933, p. 328.

tribulações que se passam, com esperança de poder colher algum, que se guarde nos celeiros do Senhor, o qual, pois se dignou de nos comunicar algo delas, determinou com elas algo me dilatar, pois o mesmo disse que o verdadeiro fruto nasce da paciência, para que com tudo seja seu santo nome glorificado.”<sup>571</sup>

Ao mesmo tempo em que o padre falava com aparente desesperança sobre a conversão do gentio, referia que era necessário que se tivesse muita paciência, sendo essa uma virtude imprescindível para que se conseguisse de fato colher algum fruto. Na mesma carta, Anchieta informava sobre a abordagem adotada em algumas aldeias, nas quais demonstrava ter seguido com maior abertura e animação:

“Visitámos ambas as aldeias e, entre eles, eu falando em voz alta por suas casas como é seu costume, dizendo-lhes que se alegrassem com a nossa vinda e amizade: que queríamos ficar entre eles e ensinar-lhes as cousas de Deus.”<sup>572</sup>

Como consta no seu relato, José de Anchieta teria realizado a visita ao modo da terra, com um tom de voz mais alto, buscando passar a imagem de que vinham em amizade e com a intenção de permanecer. Esse fragmento expressa o interesse de Anchieta em atuar junto aos índios, procurando deles se tornar menos distante e mais atraente. Por outro lado, o padre manifestava resistência e ressalva ao se deparar com indivíduos que passaram a agir de uma maneira “selvagem”, demasiadamente ao jeito nativo. Nesse sentido, ainda na mesma carta, descreveu a presença dos franceses no Rio de Janeiro:

“A vida dos Franceses que estão neste Rio é já não somente hoje apartada da Igreja Católica, mas também feita selvagem; vivem conforme aos índios, comendo, bebendo, bailando e cantando com eles, pintando-se com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos pássaros, andando nus às vezes, só com uns calções, e finalmente matando contrários, segundo o rito dos mesmos índios, e tomando nomes novos como eles, de maneira que não lhes falta mais que comer carne humana, que no mais sua vida é corruptissima, e com isto e com lhes dar

---

571 Anchieta, 1933, pp. 196-197.

572 Anchieta, 1933, p. 199.



todo gênero de armas, incitando-os sempre que nos façam guerra e ajudando- os nela, o são ainda péssimos.”<sup>573</sup>

Além de terem se distanciado por completo da vida cristã, esses franceses, segundo a narrativa de Anchieta, teriam se rendido à vida indígena. Agiam, assim, ao seu modo, andando despidos, seguindo o seu gosto e se comportando como selvagens. A corrupção do seu estilo de vida não era vista com bons olhos pelo padre. De fato, uma coisa era aceitar algumas características e hábitos nativos a fim de incorporá-los mais facilmente à pregação, outra completamente diferente era que se distanciassem por completo do referencial cristão-europeu para viver genuinamente à feição da terra - o que causava imenso estranhamento e desconforto.

No ano de 1566 José de Anchieta havia finalmente retornado à Bahia, tendo sido então ordenado padre por D. Pedro Leitão. Dessa forma, logo em 1567 foi nomeado superior da missão em São Vicente, posição que ocupou até o ano de 1577, quando enfim foi promovido à função de provincial do Brasil. O padre permaneceu nesse cargo por onze anos, tendo interrompido o seu mandato mediante seu próprio pedido. Veio posteriormente a se tornar superior do Colégio de Vitória, no Espírito Santo, tendo por lá permanecido de 1588 até 1595. Tendo seguido como missionário à aldeia de Reritiba, a qual havia sido fundada por ele no ano de 1569 (atualmente chamada de Anchieta), ali faleceu no ano de 1597.

A partir da sua formação excepcional e, mais contundentemente, da sua propensão pessoal às letras, José de Anchieta redigiu peças de teatro, poesias, gramáticas e catecismos - inclusive elaborados na língua indígena. Essa sua produção demonstra o quão próximo era do mundo autóctone, tendo em vista que chegou ainda muito jovem ao território e por lá permaneceu mais de quarenta anos. A partir da alta colocação que acabou por assumir dentro da Província do Brasil, principalmente enquanto provincial, o padre pôde se corresponder diretamente com a sede da Companhia de Jesus em Roma, bem como com os colégios portugueses.

Pelos seus relatos, Anchieta expressou a relação muito próxima que a Companhia de Jesus mantinha com o poder temporal, mais especificamente representado pelo rei de

---

573 Anchieta, 1933, p. 209.

Portugal. O padre afirmava que, para que se conseguisse levar a evangelização, antes precisava ser feita a conquista do território e de sua população:

“Uma cousa desejamos cá todos e pedimos muito a Nosso Senhor, sem a qual não se poderá fazer fruto no Brasil, que desejamos, e é que esta terra toda seja mui povoada de Cristãos que a tenham sujeita, porque a gente é tão indomita e está tão encarniçada em comer carne humana e isenta em não reconhecer superior, que será mui dificultoso ser firme o que se plantar, se não houver este remédio, o qual continuamente pedem cá os Padres e Irmãos a Nosso Senhor e estão mui consolados por haver quasi certeza que pola terra a dentro se descobrem muitos metais, porque com isto se habitará muito esta terra, e estes pobres índios, que tão tiranizados estão do demônio, se converterão a seu Creador. Ele nos tenha sempre a todos de sua mão.”<sup>574</sup>

No entanto, mesmo que os padres estivessem em parte apoiados no governo local, a relação com os outros interesses e agentes no território nunca deixou de ser permeada por diversos atritos. Assim, por mais que alguns padres demonstrassem certa propensão a desenvolver uma determinada abordagem, acabavam por esbarrar nas outras esferas de autoridade. Por exemplo, o visitador Cristóvão de Gouveia demonstrava certa oposição a que Anchieta se mantivesse no cargo de provincial, em parte pelo trabalho que o padre desenvolvia junto ao público nativo. Nesse sentido, ao tentar afastar Anchieta desse cargo, Gouveia escreveu:

“Acerca do Pe. José de Anchieta, depois de minha chegada a esta Província, nunca há tido saúde para fazer seu ofício e há me ajudado mui pouco e não está já para nada, nem para poder ter uma consulta com ele. Pelo que me parece que depois de se lhe dar sucessor, devia deixar sem ocupação alguma [...] determino levar-lhe ao Rio de Janeiro para deixar em aquelas partes [...].”<sup>575</sup>

---

574 Anchieta, “Aos Padres e Irmãos da Companhia de Jesus em Portugal, de Piratininga, 1555”, 1933, p. 77.

575 ARSI, *Lusitania Epistolae*, p. 428.

Na prática, na inaplicabilidade de muitas determinações vindas da Europa foram requeridas algumas adaptações às regras eclesiásticas, inclusive para que fosse possível a manutenção da missão. As querelas entre os jesuítas e os colonos sempre foram muito intensas, e o poder administrativo - representado tanto pela figura do próprio Rei como também do Governador-geral - nem sempre conseguia eficientemente intervir nas inúmeras situações que surgiam. Por exemplo, em 1572, altura da morte de Mem de Sá, o rei de Portugal determinou mais uma provisão de proteção aos indígenas que trabalhavam nas fazendas de posse dos colonos. Todavia, Anchieta afirmava que estas determinações nunca tiveram efeito, "porque os Indios não sabem requerer sua justiça".

Ao longo do século XVI, os problemas se mantiveram, agravando-se ou atenuando-se consoante aqueles que assumiam as posições de maior poder no território. Eram ditadas determinações específicas a partir dos interesses despertados e da interpretação que era feita no cenário vivenciado. Ainda em 1584, em um texto sobre “Os Impedimentos para a Conversão dos Brasis”, Anchieta continuava a destacar os obstáculos anteriormente referidos:

“Os impedimentos que ha para a conversão e perseverar na vida cristã de parte dos índios, são seus costumes inveterados, como em todas as outras nações, como o terem muitas mulheres; seusinhos em que são muito contínuos e em tirar-lhos ha ordinariamente mais dificuldade que em todo o mais, por ser como seu mantimento, e assim não lhos tiram os Padres de todo, senão o excesso que neles ha, porque assim moderado quasi nunca se embebedam nem fazem outros desatinos. Item as guerras em que pretendem vingança dos inimigos, e tomarem nomes novos, e títulos de honra; o serem naturalmente pouco constantes no começado, e sobretudo faltar-lhes temor e sujeição, porque, como em todos os homens, assim nestes muito mais initium sapientioz timor Domini est, o qual lhes ha de entrar por temor da pena temporal, porque havendo isto tomam o jugo da lei de Deus e perseveram nele ao menos com muito menos pecados que os Portugueses, pois já o tornarem atrás da fé de maravilha se viu neles, porque, como nada adoram, facilmente crêm o que se lhes diz que hão de crer: mas por outra parte, como não têm muito discurso, facilmente se lhes meterá em cabeça qualquer cousa, ao menos de maus costumes. A junta-se a isto que são de uma natureza tão descansada que, se não forem sempre aguilhoados, pouco bastará para não irem á missa nem buscarem outros remédios para a sua salvação. Todos estes

impedimentos e costumes são mui fáceis de se tirar se houver temor e sujeição, como se viu por experiência desde do tempo do governador Mem de Sá até agora; porque com o os obrigar a se juntar e terem igreja, bastou para receberem a doutrina dos Padres e perseverar nela até agora, e assim será sempre, durando esta sujeição [...]"<sup>576</sup>

Ou seja, a imagem que era alimentada sobre o indígena do Brasil se mantinha. O maior empecilho era a sua própria natureza volátil e os maus costumes neles enraizados, os quais, todavia, poderiam ser suprimidos caso se utilizasse do temor e da força. Em comparação com os portugueses, os índios continuavam a ser vistos como de melhor natureza, sendo possível neles alcançar algum fruto. A partir da sua essência, Anchieta afirmou que só lhes tirariam o "excesso", pois já não se mostrava possível quitá-los de todo dos seus velhos hábitos. Mais fácil era dar alguma abertura e flexibilização, a fim de não lhes afastar por completo do seu próprio mundo. Ainda sem se reconhecer uma cultura, uma crença e um conhecimento próprios do mundo indígena, José de Anchieta reforçava que eles acreditavam com facilidade no que lhes era dito para crer. A partir desse pensamento, continuou a redação da mesma carta:

“Em todo o Brasil poderão ser batizados, desde que os Padres vieram a ele, mais de 100 mil pessoas e destes haverá até 20 mil. Depois de cristãos têm algumas cousas notáveis e a primeira é que são tanquam tabula rasa para imprimir-se-lhes todo o bem, nem ha dificuldade em tirar-lhes rito nem adoração de Ídolos porque não os têm e os costumes depravados de matar homens e comê-los, ter muitas mulheres e embriagar-se de ordinário com os vinhos e outros semelhantes, deixam-nos com facilidade e ficam mui sujeitos a nossos Padres como se fossem religiosos e lhes têm amor e respeito e não movem pé nem mão sem eles; compreendem mui bem a doutrina cristã e os mistérios de nossa Fé, o catecismo e aparelho para a confissão e comunhão e sabem estas cousas tão bem ou melhor que muitos Portugueses.”<sup>577</sup>

Nesse fragmento aparece aquele que foi o norte da missionação desde o princípio da atividade jesuíta no território, a ideia de que os indígenas eram tal como *tabula rasa*

---

576 Anchieta, “Dois impedimentos para a conversão dos brasis e, depois de convertidos, para o aproveitamento nos costumes e vida cristã”, 1933, p. 333.

577 Anchieta, 1933, p. 435.

e, assim, “papel branco” (como havia sido descrito por Nóbrega na ocasião da fundação da missão, em 1549) – no qual se poderia imprimir aquilo que bem lhes parecesse. Por compreender que não possuíam ritos e nem ídolos, só costumes “depravados” que poderiam ser retirados desde que se colocassem sob o jugo dos padres, Anchieta julgava que os índios poderiam inclusive vir a ser melhores cristãos do que os próprios portugueses, tendo em vista que seriam de natureza mais pura. Assim, oscilavam entre o amor e o respeito e o temor e a sujeição, elementos que pareciam nunca estar dissociados, andando lado a lado diante da incapacidade de genuinamente conseguirem controlar a missão apenas a partir da palavra, da doutrina e da boa vontade. Afinal, o índio não era um "outro" passivo, resistia para se manter segundo o seu próprio costume.

#### *O japonólogo, Luis Fróis*

O padre Luís Fróis indubitavelmente foi uma das figuras mais representativas da missão jesuíta no Japão durante o século XVI. Português, Fróis nasceu em Lisboa no ano de 1532, em uma família que possuía certa ligação à corte portuguesa - ou seja, de boa condição social. Logo após haver finalizado os seus estudos, ingressou na Companhia de Jesus em 1548 - um ano antes da fundação da missão do Brasil e do Japão. Pouco tempo depois da sua entrada na Ordem, seguiu em viagem para a Ásia. Tendo aportado em Goa ainda no mesmo ano, Fróis permaneceu a trabalhar na Índia até partir para Malaca, em 1554, onde esteve até 1557. Havendo retornado à Índia, ficou a estudar no Colégio de São Paulo até o ano de 1561, quando então foi ordenado sacerdote.<sup>578</sup>

Tendo deixado Portugal ainda muito jovem, enquanto se encontrava no reino Luís Fróis não dedicou muito tempo à sua formação no noviciado. Assim, diferentemente dos outros missionários aqui selecionados, bem como de grande parte dos jesuítas dessa primeira fase, ele não havia passado por uma instrução formal de

---

578 Matos, Artur Teodoro de, "The voyage made by Luis Fróis and his companions from Lisbon to India in 1548", In *Luis Fróis: Proceedings of International Conference United Nations University, Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Embaixada de Portugal no Japão*, 1998, pp. 18-25.

nível superior ainda em território europeu. Dessa maneira, acabou por receber maior instrução no Colégio de Goa, permanecendo por muito tempo aquém da educação então exigida pelo grupo.

Todavia, desde os seus primeiros passos na Índia, demonstrou uma grande habilidade e desenvoltura na elaboração de cartas, relatos e relatórios. Desse modo, sendo então uma competência de poucos, o padre prontamente se dedicou a descrever a atividade missionária na região de Goa e de Malaca. Foi também em território indiano que Fróis pôde entrar em contato direto com o padre Francisco Xavier, que até o ano de 1549 permanecia entre a região e Malaca.

Dessa maneira, Luis Fróis acompanhou de perto a organização da primeira viagem de missionários jesuítas ao Japão, já que o barco em que partiu o grupo liderado por Xavier zarpuu exatamente de Goa. Na Índia, onde teve a oportunidade de conhecer pessoalmente aquela que era a figura basilar da fundação da Companhia de Jesus e da missionação no Oriente, Fróis escreveu que “[...] porque vim de Portugal pera India quasi nos principios da Companhia e antes que o padre Mestre Francisco, de sancta memoria, viesse a primeira vez pera Jappão; me criei no collegio de Goa com o leyte de sua sancta doctrina.”<sup>579</sup>

No ano de 1562, logo após se ter tornado sacerdote, Fróis seguiu em viagem para o Extremo Oriente da Ásia, contando com a companhia do padre italiano João Baptista De Monte. Aportaram no Japão após um ano, no dia 6 de julho de 1563, na região de Yokoseura (Omura). Chegaram inclusivamente em um momento alto da missionação na região, principalmente por há poucos meses terem conseguido a conversão do importante dáimio Omura Sumitada - que passou a adotar o nome cristão de D. Bartolomeu. Isto é, transcorridos quatorze anos desde a fundação da missão japonesa, os jesuítas haviam conseguido converter um importante líder local.

Seguindo aquilo que já vinha a desenvolver na Índia, Fróis prontamente se dedicou a relatar o que experienciava e observava no Japão. Dessa forma, tanto passou a descrever as características do universo local como a própria missionação promovida no território, muito distinta daquela que então havia sido por ele vivenciada no contexto indiano, em Malaca e em Macau. Foi em Hirado que Fróis começou a aprender o

---

579 HJ I, “P. Luis Fróis ao P. Geral Cláudio Acquaviva. Nagasaki 25 de Outubro de 1585 (Jap. Sin. 10 I, 51r-v e 55v, original)”, f. 399.

idioma japonês, contando com o auxílio de João Fernandes,<sup>580</sup> que reconhecidamente era o que melhor dominava a língua.

No que tange à missionação, o padre passou a dedicar boa parte da sua atenção e esforço aos batismos. Fróis dava conta de duas características importantes que vieram a delinear os contornos da missão do Japão: a conversão de senhores locais e o uso da escrita como ferramenta fundamental para a catequização. O padre revelou que muitos se teriam deixado batizar após a conversão de Omura Sumitada, entre “gente nobre, fidalgos, & Bonzos, & senhores de muitos vasalos”. Relato que reforça o direcionamento da missão aos líderes japoneses, com o propósito de que, a partir da sua influência, conseguissem alcançar a população sob sua tutela. Também referia que muitos dos que eram batizados levavam consigo a doutrina em escrito, “pera a saberem de cor, & a ensinarem em suas casas.”<sup>581</sup> Assim, os textos apareciam como ferramenta para a consolidação do próprio batismo, que acabava por ser em si apenas a porta de entrada. No ano de 1564, Luis Fróis escreveu a reforçar essa mesma ideia:

“[...] toda via polo muito que os Christãos desejauão serem consolados, & exhortados com algúas praticas de nosso Senhor pareceo bem a dom Antonio, que o irmão fosse visitar as ilhas, & assi o fez por duas vezes, com que os Christãos em estremo se consolarão, polo grande amor, & & credito que lhe tem, & não somente fez fruto nelles pregandolhes cada dia, & bautizando os meninos, mas tambem com suas pregações, & praticas espirituais se bautizou húa copia de gentios, & ficarão outros muitos entendendo as cousas de deos, cõ proposito de receberem o santo bautismo, como ouuesse lugar per isso, por serem uassalos de Senhores gentios.”<sup>582</sup>

---

580 “Por em Iapão ate agora não auer arte conforma a ordem que tem a latina por onde se padecia detrimento no aprender da lingua, determinou o irmão João Gernandez (por então ter algú vagar, & de[po]sição pera se ocupar n[is]so) de a fazer com suas conjugações preteritos, sintaxi, e mais regras nece[ss]arias cõ dous vocabularios por ordê do alfabeto h[um] que começa em Portugues, & outro na me[sm]a lingua. Ga[st]ou em compor isto seis ou sete me[se]s, ate que pola bondade de Deos lhe deu fim, não perdendo nada das suas pregações & exercicios co[m]t[um]ados, que foi húa das mais nece[ss]arias cou[sa]s que cá se auia[m] m[el]hor, pera com a lingua se poder fazer fruto nas almas.” In “Carta do padre Luis Froes, que e[sc]reueo do Iapão do porto de Firándo, aos irmãos da companhia de IESV da India, a 3. De Outubro, de 1564”, CE, f. 146v.

581 “Carta do padre Luis Frois pera os irmãos de Europa: e[sc]rita em Iapão no reino de Vmbra, a 14 Nouembro, de 1563”, CE, f. 131-132.

582 “Carta do padre Luis Froes, que e[sc]reueo do Iapão do porto de Firándo, aos irmãos da companhia de IESV da India, a 3 "De Outubro, de 1564”, CE, f. 148-148v.

No entanto, o batismo apenas pelo ato de batizar não parecia ser do interesse de Fróis. Nesse sentido, o padre manifestou em diferentes ocasiões que apenas concederia o batismo aos japoneses que recebessem a devida instrução sobre a doutrina. Ainda no ano de 1581, contando quase vinte anos desde a sua chegada ao arquipélago, o padre afirmou que “[...] nenhúa cousa me apresso acerca de Bautizar muita gente, nem pouca, mas o que somente desejo he que oução muito de raiz nossas cousas.”<sup>583</sup> Na carta escrita em 1564, o padre seguia a dizer:

“Em este tempo, que ate nos entrarmos dentro em firándo fez algús gentios Christãos, que vierão ouuir, & antre elles húa molher fidalga cõ húa filha sua, & seus criados, alem de outros muitos q o desejauão de ser como estes trabalhos da guerra lhe derem lugar pera isso, especialmente dous mancebos fidalgos irmãos, q cõ grande importunação nos requerê por muitas vezes, que os bautizemos, mas por ser necessario ouuire primeiro as cousas da fê lho dilatamos.”<sup>584</sup>

Isto é, por mais que demonstrassem “fervor” e desejo pela sua conversão, o padre afirmava que apenas a concederia caso os japoneses primeiro ouvissem sobre as coisas da fé. Da mesma maneira em que no Brasil tanto Nóbrega como Anchieta identificavam a inconstância da natureza indígena como um dos principais empecilhos para a sua real conversão, Luis Fróis defendia que, antes do batismo, os japoneses deveriam primeiro fazer bom entendimento do catecismo, sendo que, do contrário, sempre correriam o risco de voltarem aos velhos costumes. Como foi escrito pelo padre em uma carta de 1573, enviada a Francisco Cabral:

“[...] e& posto que alguns, como digo mostrão vontade de se fazerem Christãos a nenhum lho permitimos sem que muito de proposito se desponhão primeiro pera ouuirem todas as pregações do catequismo polo perigo de tornarem atras, não

---

583 “Carta do padre Luis Frões, eſcrita em Quitanòxo no Iapão a dezanoue de Maio de 81. a outro padre no meſmo Iapão”, CE, f. 13v .

584 “Carta do padre Luis Froes, que eſcreueo do Iapão do porto de Firándo, aos irmãos da companhia de IESV da India, a 3. De Outubro, de 1564”, CE, f. 149v.



fazendo primeiro perfeito entendimêto, que quanto as orações como se deliberão escreuendoas em sua letra em quatro ou cinco dias as sabê.”<sup>585</sup>

Com o expressivo trabalho que desenvolveu na região, no ano de 1565 Fróis foi designado a assumir a função de superior da missão estabelecida na capital, o Miyako - onde viria a permanecer por volta de uma década. Como foi anteriormente referido, essa missão se encontrava muito afastada da zona em que os europeus ostensivamente se faziam presentes, em Kyushu (sul do arquipélago). Portanto, apresentava ainda maiores dificuldades para a missionação.

O trabalho na região havia sido principiado pelo padre Gaspar Vilela, quem foi o primeiro a adotar de uma maneira mais ostensiva uma postura de adaptação cultural. Fróis, tendo se mostrado aberto àquilo que Vilela vinha a promover nessa zona, aproveitou as experiências ali vividas para imergir ainda mais profundamente na cultura japonesa. Como o padre descreveu relativamente à realização de uma visita ao xogum Ashikaga, em sua *Historia de Japam*:

“Porque já dante so tinha o Padre Gaspar Vilela vizitado duas vezes, da primeira com sobrepeliz e estola, e da segunda com manteo e roupeta de pano de Portugal novo; e desta vez, agora o P. Gaspar Vilela levava huma loba aberta de chamalote, e huma capa de asperges com sabastos de bocado de Ormuz, ainda que velha, e seo barrete; [e o P. Luis Frois] com manteo e roupeta, e huns chapins de retroz, como os trazem os mandarins da China e pessoas de authoridade. E cada hum hia em sua liteira acompanhados com quize ou vinte christãos: e pelo P. Luiz Frois ser estrangeiro e a primeira vez que o hia vizitar, lhe levou de presente hum espelho de cristal grande, hum sombreiro preto, hum pouco de almiscar, e huma cana de Bengala; e o P. Gaspar Vilela seo papel e avano dourado.”<sup>586</sup>

Em sua narrativa, Fróis fez referência a uma primeira tentativa de visita, a qual teria sido feita sem os devidos cuidados. Diante do seu insucesso, a seguir foi feita uma nova investida, na qual tanto ele como Vilela teriam seguido carregados de mais ricos

---

585 “Carta do padre Luis Fróis q[ue] escreueo do Miáco ao padre Francis[co] Cabral a vinte sete de Maio de 1573”, CE, f.350.

586 Fróis, HJ II, Cap.57, pp. 13-14.

ornamentos. Como já havia sido relatado como sendo um importante costume do Japão, Fróis realizou a segunda visita levando consigo algumas prendas, sendo sumariamente produtos vindos de fora do país que despertavam genuína curiosidade entre os japoneses. Nessa região, onde não dispunham dos mesmos atrativos que nas cidades portuárias do Sul, encontrando-se quase que totalmente isolados, foi imperativo que os missionários levassem a adaptação à cultura local com grande seriedade, regendo-se necessariamente pelos códigos japoneses.

De todo modo, não se pretendia que a adaptação à cultura japonesa fosse total, tampouco um fim em si. Os missionários, mesmo aqueles mais abertos à acomodação, intencionavam aproximar os japoneses de alguns elementos do mundo europeu. Assim, quando verificavam a adoção de elementos cristãos e europeus por parte de algum japonês faziam ampla divulgação, como no seguinte caso descrito por Fróis:

“Húa das cousas por onde me parece verdadeiramente que os Senhores, que neste reino do Miaco se fizerão com clara euidencia, & força da rezão, q os moue não auer outro meo pera se saluarem senão na lei de Deos nosso Senhor. Por certo carissimo padre, que ver hum moço destes fidalgos de quinze, ou dezaseis annos muito mais aluo que os Espanhões com hum terçado douro, que he maior que elle, que val quinhentos cruzados, a pè, ou a caualo acompanhado de muita gente, toda vestida de seda, & ver o fiso com que hum destes moços ouue, pergunta, responde, & seu ensino, & cortesia, he muito pera dar gloria ao Senhor, & pera se auer por bê empregado todo o trabalho do Miáco, por os trazer ao conhecimêto de seu Deos & saluador.”<sup>587</sup>

Luis Fróis foi sem dúvida um indivíduo de uma sensibilidade peculiar ao seu tempo, tendo prontamente demonstrado ser um observador muito atento e perspicaz. Como tal, tratou não apenas de relatar pormenores da cultura e do comportamento japonês, como também do contorno político que então se delineava no país. Ao residir naquela que era a capital do território, o padre pôde de perto acompanhar a subida de Oda Nobunaga ao poder, aquele que viria a efetivamente iniciar o processo de reunificação do Japão.

---

587 “Carta do Padre Luis Frões pera o padre Francisco Perez, & mais irmãos da Cõpanhia de Iefu, na China, eſcrita em Miáco, a 6 de Março, de 1565”, CE, f. 180.

Desse modo, tendo assumido a liderança dessa missão após a partida de Vilela, Fróis veio a experienciar a realidade japonesa de uma maneira muito singular, tendo em consideração que conseguiu se aproximar dos principais líderes locais, não havendo quem o tivesse precedido ou equivalido nessa posição. Contudo, por mais que Fróis tenha atuado na capital de uma maneira excepcional, não o conseguiu sem grandes problemas e dificuldades. Como o padre havia relatado no ano de 1566:

“Foi pera mi sua petição ardua, por depois q cheguei a estas partes do Miáco ate o padre se partir não ter ouuido cõfissão, assi por ser nouo nos costumes da terra, como por estar mal instruido na lingoa, sendo a de ca muito polida, e escura: todauia encomendãdome a nosso Sõr por condecêder cõ seus bõs desejos, ainda q de tudo carecido, determinei cõ o diuino fauor tirar forças da minha fraqueza, pera q se não desconsolassem cõ a ausencia do padre [...]”<sup>588</sup>

Nesse fragmento Luis Fróis manifestava que o seu ainda reduzido conhecimento da língua japonesa, bem como dos costumes locais, acabava por o deixar limitado para certas atividades. O que lamentava muito, ainda mais por nessas terras residir aquela que era percebida como a gente mais polida e importante do país.

Mesmo com as dificuldades enfrentadas na comunicação com os japoneses, Fróis permaneceu nessa região isolado dos outros missionários - o que já havia sido vivido pelo padre Gaspar Vilela.<sup>589</sup> Com efeito, para além do período em que ainda contava com a presença de Vilela, Fróis apenas veio a ter a companhia do padre Organtino, que por ali permaneceu entre os anos de 1571 e 1576.<sup>590</sup>

Dessa maneira, Luis Fróis esteve por anos a interagir exclusivamente com os japoneses. Pela dispersão dos missionários jesuítas dentro do próprio território, o padre chegou a inclusive permanecer por longos períodos sem qualquer tipo de notícia dos outros companheiros a atuarem no arquipélago. Situação que compreensivamente o

---

588 “Carta do padre Luis Frões pera os padres, & irmãos da Companhia de IESV e]crita em Iapão, a 20 de junho, de 1566”, CE, f. 209.

589 “Como o padre viceprouincial tem dado auifo aos padres superiores das partes do Miáco de Búngo, & Ximo, que de la ordenen suas cartas annuas polla difficultade que ha de se poderem ajuntar todas, & concorrer de tão distantes, & remotos reinos a tempo que de todas ellas se possão fazer húa recopilção por tres vias, & negocear-se de maneira que tomem a primeira embarcação que de Iapão tornar pera a China [...]” In “Carta do Padre Luis Fróis pera o Padre Alexandre Valegnano Prouincial da India, de Ximonoxèqui, aos deza]ete de Outubro de mil & quinhentos & oitenta & seis”, Ce, f. 172.

590 HJ I, pp. 399-400.

impeliu a se infiltrar cada vez mais no universo local, do qual precisava fazer parte tanto para o desenvolvimento da missão como para a sua própria sobrevivência.

Ao relatar a importância que havia no conhecimento e aceitação de alguns dos costumes e cerimônias japoneses para o sucesso na evangelização, sendo que de forma alguma se poderia quitá-los, Fróis fez uma descrição sobre o ano novo japonês em sua *Historia de Japam*:

“E alem da obrigação ordinaria, que para isso havia, não poderião os gentios fazer grande conceito da ley de Deos, e ter em estima e reputação aos Padres, se os vissem defraudados ou excluídos desta vizitação, que para elles hé tão honroza e solemne. E porque os japões ordinariamente não estimão as pessoas estrangeiras, mais que pelo exterior e habito que trazem, porque tambem os bonzos nestes dias trabalhão por em ter todas as velas que podem ao apparato e ostentação de suas pessoas: pelo que, os christãos antigos do Miaco, por cuja experiencia nestas couzas era necessario reger-se o Padre, pedião com muita instancia aos Padres que, por estes senhores grandes serem soberbos, e terem que se lhe fazia injuria e affronta apparecer diante delles com vestidos comuns e ordinarios, que se authorizassem nos vestidos o mais que fosse possivel, porque redundava isto tambem em maior credito e reputação dos christãos, ao menos naquelles primeiros principios em que ainda os gentios não tinham noticia da dignidade sacerdotal e da religião christã.”<sup>591</sup>

Com isso, o padre voltava a reforçar a importância em que os missionários demonstrassem uma boa postura e aparência, fatores que verdadeiramente poderiam causar o seu maior ou menor descrédito diante da população japonesa. Nesse sentido, entre os não cristãos, e, mais contundentemente, entre aqueles que desconheciam por completo o catolicismo, era vital que os missionários fossem vistos com bons olhos, com admiração e abertura. Ou seja, os japoneses não poderiam ter uma boa impressão da religião caso os padres não se sujeitassem a agir ao seu modo e a participar de algumas de suas práticas.

Como havia sido percebido por Xavier logo nos primeiros anos da missão, os missionários deveriam alimentar uma determinada imagem de si, pois, do contrário, os

---

591 Fróis, HJ II, Cap. 57, 30, p. 13.

japoneses não teriam uma boa apreciação da doutrina e tampouco real consideração pelos padres. Desse modo, seria necessário que deixassem de lado os trajes comuns e simplórios. Em seu lugar, deveriam vestir roupas mais apropriadas ao contexto, sendo esse um meio dos cristãos poderem alcançar algum crédito e reputação entre os japoneses, que pouco ou nada conheciam sobre a religião. Isto quer dizer que, para que conseguissem alguma abertura, se mostrava fulcral que primeiro causassem uma boa impressão.

Dessa forma, vindo a seguir aquilo que até então havia sido promovido por Vilela, Fróis investiu na acomodação cultural e em uma maior aproximação a Oda Nobunaga - que na altura despontava como principal liderança do Japão. Desde a capital, estando isolado, remetia as suas cartas não apenas aos membros da Companhia que se encontravam fora do arquipélago, como igualmente aos missionários espalhados pelo território, os quais nunca haviam vivido a experiência naquela zona - “a cabeça do Japão e dos seus reinos”.

A partir do papel que veio a assumir, bem como do espaço que acabou por conquistar junto às lideranças locais, Luis Fróis alcançou uma grande projeção dentro da missão. O padre veio a se destacar especialmente pelo profundo conhecimento da cultura e da língua local, elementos que cada vez mais ganhavam importância, ainda mais ao tempo em que a missão gradativamente assumia uma face genuinamente japonesa.

Em meio a inúmeras disputas e conflitos internos, os quais eram inevitáveis diante da falta de uma diretriz sólida e bem definida a orientar toda a missão, Fróis escreveu desde a capital do Japão ao padre Belchior de Figueiredo, então em Bungo, no dia 12 de julho de 1569:

“E parecêdolhe bem q aja disputa outra vez a teremos. Desdo principio do mundo ategora costumão os homês amar a rezão e verdade, & terem odio a quem a não denuncia: polo qual eu peço a V.S. que não use de tal costume comigo. Ora pois sendo eu a sufficiencia e proueito de todos os sesenta & seis reinos do Iapão, & pera o sossego, paz, & quietação delles coadiutor de V.S. não há duuida q pera as cousas tocantes ao Cubòcama e Nobunaga eu não tenho segundo nem terceiro

igual: porem se em mí ha injustiça, descortesia, ou algúa outra baixeza, V.S. me aconselhe.”<sup>592</sup>

Nesse trecho, Fróis fazia o reconhecimento da sua própria importância dentro da missão. Afirmava, assim, que não havia quem o substituísse no que diz respeito ao relacionamento com os principais líderes japoneses, o que, sem sombra de dúvida, era um elemento de suma importância para a evolução e mesmo sobrevivência da missão. Dentro de um grupo ainda muito pequeno, de fato não havia como existir um número significativo de missionários com as mesmas habilidades.

O tipo de relacionamento que Fróis pôde manter com os japoneses foi verdadeiramente particular, não havendo quem na prática o equivalesse. De todo modo, o padre não possuía os cargos de liderança da missão, não podendo pessoalmente assumir as medidas e estratégias a serem tomadas por todos os missionários.

Diante do estabelecimento de missões em muitas terras e do contato com várias populações, com as quais não necessariamente estavam de acordo e conseguiam se comunicar apropriadamente, Fróis voltava a ressaltar aquele que era o princípio básico da própria Companhia: a obediência. Afinal, esse continuava a ser o fundamento basilar do ser jesuíta. A esse respeito, por exemplo, Anchieta veio a escrever desde o Brasil ainda no ano 1591:

“Quasi me havia esquecido de escrever-lhe em castelhano, contudo não importa muito a linguagem. Todo o ponto está, não em falar, senão em obrar, e em desejar a virtude e não saber outra prática que a que sabe a obediência. Esta é a que Deus com mais gosto entende e esta é própria prática sua. E onde não ha obediência, em vão se fazem prolixos colloquios com ele, que não ouve palavras ditas por desobediente. Daqui entenderá bastantemente que, quando a obediência o ocupar em suas obras de maneira que não lhe fique tempo pera rezar, que então a mesma obediência rezerá por V., e rezerá, por quem obedeceu, até a morte.”<sup>593</sup>

---

592 “Carta do padre Luis Frões, de Miáco pera o padre Belchior de Figueiredo em Búngo aos doze de Julho de 1569”, CE, f. 276.

593 Anchieta, “Ao Irmão Francisco de Escalante do Espírito Santo, a 7 de julho de 1591”, 1933, p. 277.

Quer dizer, desde o Brasil até ao Japão esse continuava a ser um ponto de ligação da campanha jesuíta, que, em meio às várias missões, acabava por se reportar ao mesmo projeto e objetivo.

Quando Francisco Cabral - que abertamente veio a se opor à acomodação cultural - assumiu a posição de superior da missão japonesa, em 1570, Luís Fróis recebeu ordem para se direcionar à região de Bungo (Oita), onde permaneceu até o ano de 1581. Durante esse período o padre assumiu a função de superior de Bungo, tendo ali vivenciado alguns episódios de grande importância, como a conversão de outro importante líder, Otomo Sorin - que assumiu o nome cristão de D. Francisco. No entanto, essa posição não era algo com que Fróis pessoalmente se sentia confortável. Como já pôde ser observado a partir da experiência dos padres Manuel da Nóbrega e José de Anchieta, entre os missionários que se mostravam mais abertos à cultura nativa, bem como apoiantes da evangelização junto à população local, era comum o menor apreço aos cargos mais hierárquicos e burocráticos. Para eles, o que parecia valer mais era o trabalho no campo, era propriamente a missionação.<sup>594</sup>

A esse respeito, o padre reforçou o direcionamento que a evangelização deveria tomar, já que “[...] a segunda pera que com sua doutrina, conselhos, & praticas ficasse dom Paulo mais instruido em as cousas de nossa santa fé, porque estando elle bem fundado, toda sua gente estará firme, & o que agora se pretende, he fazer Christãos as cabeças principais.”<sup>595</sup> Essa diretriz inevitavelmente moldava a forma de estar e agir dos missionários jesuítas, pois o discurso e a própria prática deveriam ser adaptados a essa elite local.

No Brasil, entre aqueles que apoiavam certa tolerância e adaptação à cultura nativa, a missionação se voltava especialmente ao público indígena, o qual não respondia a essa lógica de favorecimentos pelo poder e de uma hierarquia social extremamente rígida e inflexível. No Japão, a catequização cada vez mais deixou de se direcionar à população comum para se focar na “gente alta”, que, afinal, era o grupo que

---

594 “[...] dir-se-ia que Fróis era mais um homem de bastidores, que preferiria o tranquilo trabalho de scriptorium, do que um zeloso jesuíta da linha da frente, preferindo as tarefas diárias de proselitismo”. In Resende, Helena, *O Oriente no Ocidente: o Japão na cultura portuguesa do século XVI* - a visão de Luís Fróis nas Cartas de Évora, Tese de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Lusíada de Lisboa, 2014.

Cf. Loureiro, Rui, “Tornar-se japonês: as experiências e os escritos de Luís Fróis”, In *Nas Partes da China*, Centro Cultural e Científico de Macau, Lisboa, 2009, p. 221.

595 “Carta do padre Luis Froes, de Nagaçáqui a vinte de Agoŕto de 1585. pera o padre geral da Companhia de Ieŕus”, CE, f. 145.

permitiria ou não a sua permanência no território, bem como a conversão da população sob sua autoridade.

Após os anos em que permaneceu como superior em Bungo, Fróis seguiu para Nagasaki, onde os missionários passaram a estar majoritariamente concentrados desde a sua doação aos jesuítas, no ano de 1580. Havendo conquistado grande reconhecimento dentro da missão japonesa, e possuindo as habilidades antes mencionadas, Luis Fróis veio a assumir a função de secretário do vice-provincial Gaspar Coelho quando esse veio a substituir Cabral.

Apesar de continuamente fazer referência à capital, Fróis apenas retornou ao Miyako no ano de 1586, quando veio a acompanhar o padre Gaspar Coelho em uma visita a Toyotomi Hideyoshi, que, enquanto *kanpaku*, havia assumido no ano anterior a liderança no processo de centralização política do país - liderança na qual já despontava desde a morte de Nobunaga, em 1582. No entanto, o momento vivido já era outro. A partir da ascensão de Hideyoshi como principal líder e, por conseguinte, da gradativa resistência que veio a demonstrar aos missionários, o acesso à capital se tornou cada vez mais restrito. Com isso, a seguir ao primeiro édito de expulsão, promulgado no dia 25 de julho de 1587,<sup>596</sup> Fróis partiu para a ilha de Takushima.

A pedido de Alessandro Valignano, que se encontrava em sua primeira visita ao Japão desde o ano de 1579, Fróis havia iniciado em 1583 a escrita da sua monumental *Historia de Iapam* - obra que veio a tratar da missão japonesa desde o ano da sua fundação, em 1549, até o ano de 1593. Sobre a elaboração da obra, Fróis escreveu ao Geral Acquaviva em 1587:

“[...] (Valignano) mandasse a scriver la Historia de Giappone dopoi che il P. Francesco, di santa memoria, a queste parti passò insino a quest’hora. Et benchè con nato dalla obediencia, prosego questa obra non come quella rechiede, ma

---

596 “A segunda perda, foi tirarse tão de repente o leite a esta nua Christandade de Iapão desterrando os padres que tinham cuidado de os doutrinar & criar, com a palaura de Deos, & com os diuinos Sacramentos, o que pera gente noua he cousa de muito dano. Alem disto se seguio a toda a companhia mui grande destroço, & perda, porque alem das despezas & gastos grandes que se fizerão com estas perseguições, guerras, & mudanças que ouue em todas as partes, neste tempo se assolarão quasi todas as nossas casas que tinhamos em diuersas partes porque se destruhio a casa de prouação do Vsuiqui, & collegio de Funay & todas as mais residencias & igrejas que tinhamos em Búngo.” In “Carta do padre Luis Frões da Companhia de IESVS, em a qual dá relação das grandes guerras, alterações, & mudanças, que ouue nos reinos de Iapão, & da cruel persseguição que o rei vniuersal de Iapão aleuantou contra os padres da Companhia, & contra toda a Christandade”, CE, f.224v.



secondo mia debilità et possibilità, quantunque per una parte la ità et infirmitate continue, et per altra a caristia del tempo et solite occupationi, che ogni hora se offereno, non danno opportunità per ser in quella tanto esatto come si richiedeva, ando quasi nel fine della prima parte, et dando principio alla.”<sup>597</sup>

O padre já relatava os problemas de saúde que enfrentava, afirmando que os mesmos não viriam a causar nenhum impedimento na elaboração da obra. De fato, essa foi uma fase extremamente produtiva no que diz respeito à confecção de textos e tratados, tendo em vista que em 1585 Fróis também compôs o *Tratado das diferenças entre a gente da Europa e do Japão*, que, como foi referido anteriormente, se trata de uma obra excepcional no que diz respeito à organização de uma comparação civilizacional contemporânea àquela época.

De todo modo, afloravam as diferenças entre Fróis e Valignano. Apesar de os dois terem se aproximado e trabalhado conjuntamente em diversas ocasiões, possuíam características muito distintas, que os colocaram algumas vezes em atrito. A respeito da escrita de Fróis, Valignano declarou que “es algún tanto falto de prudencia y engrandecedor de las cosas, algún tanto liviano, de pequeño corazón que luego se ahoga”. Assim, sobre a confecção da ‘História’ de Fróis, Valignano escreveu ao Geral no ano seguinte, em 1588:

“Allende desto como el dicho Padre naturalmente es copioso y amplificativo en discrivir las cosas, y no tiene tanto miramiento ni en inquirir si es verdad o no todo lo que se diz, ni en escoger lo que es bien que se escriba, no me parecieron las dichas cartas echas de modo que se diviessen embiar de la manera que venían.”<sup>598</sup>

Com essa afirmação o Visitador acabava por colocar em questionamento a própria credibilidade e veracidade daquilo que era relatado por Luis Fróis. Razão pela qual, somando-se ao fato de serem demasiadamente longas, as cartas deveriam passar antes pelo seu “filtro”, para que não fossem enviadas da maneira em que chegavam a sua mão. Com isso, Valignano reforçava:

---

597 HJ I, “P. Luís Fróis ao P. Geral Cláudio Acquaviva Shimoneseki 1 de Janeiro de 1587 (Jap. Sin. 10 II, 222r-v e 225v, original)”, p. 401.

598 HJ I, “A. Valignano, visitador, ao P. Geral Cláudio Acquaviva (Macau) 30 de Outubro de 1588 (Jap. Sin. 10 II, 335r, original, primeira via)”, p. 402.

“Y assí por ser la materia desta carta de las más importantes que nunca en Japón acontecieron, determiné de hazer yo mismo aquí en la China esta carta, sacando el sustancial de lo que en las dichas cartas venía, y verificandolo con las cartas que yo recebía en particular, y con la información que tomé de tres Hermanos que vinieron de Japón aquí para se ordenar, y procurando de ordenarla en modo tal que se pudiesse sin confusión oír y también communicar en todas las Provincias con más facelidad. Y como va clara y distinta, y verificada por las proprias cartas que venían para mí en particular, quitadas todas las superfluidades y encarecimientos que en las otras venían, puede V. P. assegurararse que va escrita conforme a la verdade. Mas todavía me pareció que fuesse debaxo del nombre del mismo P. Luis Frois, pues él tomó tanto trabajo en escribir estas cartas y en ella val sustancial de lo que el mismo escribió.”<sup>599</sup>

Sobre as restrições impostas por Valignano, e, consequentemente, com as alterações que pretendia, Fróis escreveu novamente ao Superior Cláudio Acquaviva, a dizer que “Por lo que yo deseava mucho que se inbiase la Istoría a V. P. así como esta, apuntando de fuera algunas cosas que se le podrían sacar, aunque para esto hallo yo dos inconvenientes. El primero, tenerla escripta en lengua portugueza, de cuja nación yo soi [...]”.<sup>600</sup> Ou seja, apesar de ser uma tarefa que lhe havia sido delegada pelo Visitador, Fróis demonstrava um cuidado e apreço pessoal ao trabalho, vindo a manifestar real insatisfação com a interferência de Valignano. Todavia, reconhecia alguns inconvenientes na obra, dentre os quais destacou a escrita feita exclusivamente em português - sua língua materna. Tendo em vista a origem diversa dos missionários, era comum que o uso do português se misturasse com o do castelhano e do italiano. Dessa maneira, a opção de escrever uma obra tão extensa em português não deixava de enaltecer uma questão identitária do próprio padre.

Na crítica que Valignano fazia sobre Fróis era ressaltada a prolixidade e o exagero na escrita, o que fez com que o Visitador inclusive deixasse de lado alguns dos seus escritos, adotando efetivamente outros de sua própria autoria - feitos mais ao seu modo. Ao fiscalizar e filtrar as cartas que eram enviadas desde a missão do Japão,

---

599 HJ I, “A. Valignano, visitador, ao P. Geral Cláudio Acquaviva (Macau) 30 de Outubro de 1588 (Jap. Sin. 10 II, 335r, original, primeira via)”, pp. 402-3.

600 HJ I, “P. Luís Fróis ao P. Geral Cláudio Acquaviva, Macau, 12 de Novembro de 1593 (Jap. Sin. 12 I, 112r-113v, autógrafo)”, p. 409.

Valignano chegava a reduzir, cortar ou acrescentar outras informações. Ou seja, censurava de alguma maneira o seu conteúdo a fim de que viessem a servir à propaganda pretendida.

Por mais que os dois partilhassem de muitos pensamentos e propostas para a missão do Japão, principalmente no que diz respeito à adaptação cultural e à formação do clero nativo,<sup>601</sup> diante de alguns desentendimentos era a palavra de Valignano que tinha maior peso, pois era ele a se reportar diretamente ao Geral - possuindo poderes por ele delegados. Essa não deixava de ser também uma disputa de egos, tendo em vista que o Visitador possuía o cargo de maior importância sobre a missão, mas Fróis detinha um conhecimento mais apurado sobre a vida japonesa, tendo alcançado uma posição de genuíno destaque naquele cenário.<sup>602</sup>

Além disso, o Visitador, que possuía o cargo de maior autoridade no Oriente, mas que, entretanto, pouca experiência prática tinha sobre esses territórios, serviu-se largamente de algumas informações que aqueles que o precederam haviam produzido - como Fróis. Valignano acabou por exaltar algumas das estratégias até então exploradas a fim de definir uma orientação geral para o exercício da Companhia de Jesus no Japão, assumindo-as como suas para a sede em Roma, como se dele fossem originais.

Com efeito, enquanto visitador, Valignano pôde assumir determinadas estratégias e opções de trabalho em nome de toda a missão. Contudo, na prática, aquilo

---

601 “Na cidade de Funai, 1 e 2, até 7 e 8 leguas em diversas partes, há muitos lugares de christãos, e como não tem quem os haja de cultivar senão os que estão no collegio, hé necessario que assim os mestres como os discipulos acudão continuamente a pregar, bautizar, confessar, dizer missa, fazer enterramentos e todos os mais ministérios de que sua saude espiritual está dependendo. E quando por falta de pregadores japões se não pode acudir a tudo, os nossos de Europa tomão este assumpto e, ainda que na lingua não sejam tão expeditos como os naturaes, todavia pela opinião e conceito que delles tem os christãos, todos se agradão muito de ouvirem aos nossos pregar em sua lingua, e mais sabendo quam estranha e peregrina hé da nossa. Vão-se tambem tresladando, assim nas partes do Miaco como no Ximo, em nossas cazas alguns livros espirituales, vidas de Santos e pregações sobre a doutrina da fé na fraze japonica, de que os Irmãos japões não rezulta pequeno lume e os christãos mayor noticia de sua salvação e proveito espiritual.” In HJ IV, Cap.3, 90, p. 19.

602 “També pera nós foi grande consolação ver a esperança, & confinaça que nosso Sñor vai dando a todos neste tempo; & o que somente agora nos falta pera nossa perfeita consolação, he vermos aqui entre nós o padre Visitador, o qual estamos este anno esperando com a nao que embora virá, porque pollas cartas que de S. R. recebemos agora faz dous annos, nos escreueo, q em falta em chegando os senhores que aquelle anno esperaua de Roma, se viria juntamente com elles pera Iapão assi como vossa Paternidade tinha ordenado, & por esta conta parece que estará agora na China com os ditos senhores q Deos seja seruido trazer pera alegria & consolação de todos.” In “Carta do padre Luis Frões da Companhia de IESVS, em a qual dá relação das grandes guerras, alterações, & mudanças, que ouve nos reinos de Iapão, & da cruel persseguição que o rei vniuersal de Iapão aleuantou contra os padres da Companhia, & contra toda a Christandade”, CE, f. 222v.

que veio a ser definido oficialmente já vinha sendo seguido por alguns padres a atuarem no campo, como foi o caso de Luis Fróis.

Entre os anos de 1579 e 1582 Fróis veio a acompanhar e servir como intérprete ao padre visitador. Por mais que Valignano tenha demonstrado abertura à cultura japonesa, vindo prontamente a investir na adaptação dos missionários ao universo local, não dominava a sua língua e tampouco as regras de etiqueta. Assim, dependia ostensivamente de auxílio, para qual fim Fróis foi frequentemente requisitado.

A esse tempo, para além das questões internas da missão, em pouco tempo o cenário japonês veio a sofrer profundas mudanças, o que, por conseguinte, afetou diretamente a presença dos missionários jesuítas na região. Dessa maneira, Fróis se viu envolvido nos principais eventos a decorrerem no território, desde a morte de Oda Nobunaga, líder que concedeu significativa abertura e apoio aos missionários, à consequente escalada de Hideyoshi enquanto principal líder do Japão.

Em 1592, Fróis foi convocado para acompanhar Valignano como seu secretário em uma viagem a ser realizada até Macau, de onde o padre escreveu ao Geral no ano a seguir:

“[...] y las cartas de inportancia y que piden más secreto scrivo yo por 3 vías, una que le queda y dos que inbía a V. P., y lo mismo al Provincial de la India y a otras personas, quando la calidad de los negocios lo pide: por lo que por amor de Dios que V. P. me perdone no ser esta tan extenso como devría por estar siempre ocupado con el P. Visitador.”<sup>603</sup>

Nesse fragmento, Fróis dava a entender que o trabalho dedicado ao Visitador lhe ocupava muito tempo, o que aparentemente não lhe causava grande satisfação. Com a viagem, o padre teve que permanecer em Macau durante três anos, entre outubro de 1592 e julho de 1595, tendo ali finalizado a sua *Historia de Iapam*. Ao se encontrar com a saúde já muito debilitada, e, ao mesmo tempo, sem demonstrar grande apreço por Macau, Fróis escreveu ao Geral Cláudio Acquaviva no ano de 1593:

---

603 HJ I, “P. Luís Fróis ao P. Geral Cláudio Acquaviva, Macau, 18 de Janeiro de 1593 (Jap. Sin. 12 I, 96r-97v, autógrafo)”, p. 405.

“[...] dize y me encomienda attender y acabar de perfeccionar la Historia de Japón que tengo entre manos, porque espera aprovechará mucho a los que vendrán ayudar las ánimas de los japones, y que para los que adelante se inbiaren será cosa de mucha consolati6n [...] allende que yo me holgava tanbién de se no perder esta ocazi6n, porque después de mi muerte (hablando con V. P. candida y sinceramente como su mínimo hijo en Christo), no avía quien de lo que tenía precedido tuviesse tan enter noticia, experiencia larga y conocimiento de las cosas de Japón como yo, por aver estado 29 años en aquella tierra, y que naturalmente sentía de mi tener a esto más efficaz inclinati6n que todos.”<sup>604</sup>

Ou seja, por mais que manifestasse o cansaço e a dificuldade em concluir a obra, Luis Fróis, diante do agravamento da sua condiç6n, atestava que não havia quem o pudesse fazer em seu lugar. Diante da experiênci6 que possuía, após quase trinta anos de vida no Japão, o padre afirmava conhecer melhor do que ninguém o território, e, assim, era a pessoa mais indicada para confeccionar a obra, que serviria como um guia àqueles que se juntassem à miss6n japonesa. Com o material já concluído, Fróis escreveu:

“[...] que o que faltasse para sua perfeiç6n e sahir a historia melhor limada (já que nam hé possível poderem ocorrer por ordem o sucesso das couzas assim como passar6n em trinta e oito annos) se podia suprir, e ajudar-nos do livro que anda impresso das cartas annuas, que, segundo a ordem e discurso do tempo, se for6n de cá sempre invia[n]do, ainda que nos primeiros annos - por se ter pouca noti6cia da terra, e carecerem da experiênci6 que era necessaria - se escrever6n algumas couzas das quaes depois se entendeo melhor sua realidade, e assim a carencia do lume, que se dellas tinha, fez alguma opoziss6n às informaç6es mais modernas.”<sup>605</sup>

O padre afirmava que seria preferível que a obra passasse ainda por melhor revis6n, mas que, de todo modo, seria muito difícil deixar os quase quarenta anos de acontecimentos da miss6n dispostos com completa precis6n e ordem. Para isso ajudaria

---

604 HJ I, “P. Luís Fróis ao P. Geral Cláudio Acquaviva, Macau, 12 de Novembro de 1593 (Jap. Sin. 12 I, 112r-113v, autógr6fo)”, p. 407.

605 RAH, Japonica Sinica, Cortes, 562, “Cartas que los Padres y Hermanos de la Compañia de Iesus, que andan en los Reynos de Iapon escrivieron a los de la Compañia, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueve, hasta el de mil y quinientos y setenta y uno. En las quales se da noticia de las varias costumbres y Idolatrias de aquella Gentilidad: y se cuenta el principio y successo y bondad de los Christianos de aquellas partes. Alcalá, 1575. Prólogo”, p. 2.

muito a consulta das cartas ânuas, que do Japão se foram enviando com regularidade. No entanto, o padre reforçava que, diante do desconhecimento inicial, as primeiras informações que foram sendo enviadas não eram de todo precisas. Por isso, foi tomado o cuidado de sobre elas melhor escrever a partir de dados mais atuais. O conhecimento afinal não era estático, bem como a apreciação sobre aquilo com que até o momento tiveram que lidar. Nesse sentido, o padre também sublinhou que a obra serviria para tentar melhorar a notícia que se dava sobre o Japão à Europa:

“Huma das couzas, que me ocorreo ser nesta Historia muito necessaria, foi, quando possível, tirar algumas ambiguidades e equivocacões, que - por respeito das particularidades que de cá se tem escrittas pelo discurso dos annos em as cartas dos nossos - fazem em Europa formar diverso conceito do que na realidade as couzas são em sy cá em Japão.”<sup>606</sup>

No completo desconhecimento sobre o Japão, e sem terem vivenciado qualquer experiência concreta com a sua cultura e realidade, na Europa se fazia muita confusão sobre o trabalho que vinha sendo desenvolvido pelos padres. Por sinal, “Muitos outros sucessos, que favorecião nosso propozito na obra da conversão, socedião com frequencia que, por ser não advirtir a todos, passavão muitas sem se notarem, ou esquecerem quando se havia de escrever a Europa.”<sup>607</sup> Assim como no caso do Brasil havia uma inaplicabilidade de muitas exigências e determinações, no Japão, por mais que fosse um território visto com bons olhos e com altas expectativas, as regras vindas do contexto europeu tampouco contemplavam o universo particular daquela missão.

Os tratados de Fróis acabaram por alcançar genuína repercussão apenas posteriormente, não tendo desempenhado o papel para o qual foram a princípio elaborados. De todo modo, o padre assumiu uma posição de destaque no seio da missão japonesa do século XVI. Por mais que não tenha pessoalmente possuído a autoridade necessária para mudar o rumo da missão, a posição que o padre assumiu foi singular e determinante naquele contexto, tendo vindo a corroborar e suportar uma tendência da

---

606 RAH, Japonica Sinica, Cortes, 562, “Cartas que los Padres y Hermanos de la Compañia de Iesus, que andan en los Reynos de Iapon escrivieron a los de la Compañia, desde el año de mil y quinientos y quarenta y nueve, hasta el de mil y quinientos y setenta y uno. En las quales se da noticia de las varias costumbres y Idolatrias de aquella Gentilidad: y se cuenta el principio y successo y bondad de los Christianos de aquellas partes. Alcalá, 1575”, p. 5.

607 HJ II, Cap.82, 120, p. 236

missionação que só pôde ser vivenciada dessa maneira no contexto japonês, a partir de algumas iniciativas pessoais, como as dele próprio.

De Macau, Luís Fróis regressou ao Japão no ano de 1595, tendo vindo a falecer pouco tempo depois, em 1597 - poucos meses após a experiência do primeiro martírio de cristãos, sobre o qual chegou a escrever, e quatro anos após a perda do monopólio sobre a missão, com a chegada de outros religiosos ao país, no ano de 1593.

### *O Visitador do Oriente, Alessandro Valignano*

Alessandro Valignano,<sup>608</sup> italiano nascido em Chieti no ano 1539, vinha de uma família que possuía estreitas ligações com Gian Pietro Caraffa (1476–1559), bispo da região de 1504 até 1524 e Arcebispo de 1537 até 1550. Caraffa posteriormente foi consagrado Papa, então vindo a assumir o nome de Paulo IV. A relação que mantinham acabou por marcar alguns dos passos que foram seguidos por Valignano, tendo em vista que o Pontífice desempenhou um importante papel no seu trajeto pessoal, vindo inclusive a lhe conceder alguns favores. Contudo, com a morte do Papa Paulo IV no ano de 1559, o apoio do qual se beneficiara passou a não ser o mesmo.

Ainda muito jovem, com 19 anos de idade, Valignano graduou-se doutor em Direito pela Universidade de Pádua.<sup>609</sup> Em 1566, já em Roma, ingressou na Companhia de Jesus, onde, no noviciado, pôde entrar em contato direto com a corrente humanista, em grande parte por influência do professor Cristóvão Clávio (1538-1612). A instrução recebida em Roma teve muito peso em sua formação, e o seu trajeto pessoal sempre se manteve de alguma maneira ligado ao ensino. Inclusivamente, nos escritos de Valignano transparecem alguns dos fundamentos aristotélicos a rondarem o pensamento humanista

---

608 Para alguns estudos a respeito, vide Moran, J. F., *Japanese and the jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth Century Japan*, London, Routledge, 1992; Üçerler, M. Antoni J., "Alessandro Valignano: man, missionary, and writer". In: *Renaissance Studies*, v. 17, september 2003, p. 337-366; *Alessandro Valignano. História del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales* (1542-1564). Ed. Josef Wicki. Roma: Institutum Historicum S. I., 1944; Schutte, Josef Franz S.J.; *Valignano's Mission Principles for Japan*, St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1980

609 Cf. Portrait of a Jesuit. Alessandro Valignano 1539-1606. Macau, Macau Ricci Institute, 2013; Loureiro, "Tornar-se japonês: as experiências e os escritos de Luís Fróis" in *Nas Partes da China*, Centro Cultural e Científico de Macau, Lisboa, 2009.

em efervescência no grande centro universitário que era Pádua, sendo em essência as noções de autoridade, razão e experiência - que então norteavam o pensamento jesuíta.

Após o noviciado, tendo sido ordenado em 1570, assumiu a posição de reitor do Colégio da Companhia de Jesus em Maceratta. No ano de 1573, já havendo passado alguns anos entre os jesuítas, Valignano teria escrito ao Padre Geral Everardo Mercuriano a requisitar o seu envio enquanto missionário às Índias. Foi-lhe permitido tomar o quarto voto ainda nesse mesmo ano, tendo em pouco tempo recebido a sua indicação para a função de Visitador das Índias Orientais.

O território que passaria pela sua visita se estenderia desde Goa até ao Japão, região na qual Valignano viria a atuar por quase trinta anos. Ainda jovem, contando com trinta e cinco anos de idade, o Visitador veio a assumir poderes condizentes aos do próprio Geral, já que responderia em seu nome em todas as missões situadas nessa zona - que estavam incontornavelmente fora do alcance de Roma. Todavia, por mais que possuísse autoridade sobre todo esse circuito, o Visitador acabou por desenvolver uma atuação mais determinante em alguns territórios, entre os quais se destacou a experiência com o Japão. Como o padre descreveu sobre os japoneses, “[...] así como la gente es más capaz y bien criada de todo aquel Oriente, sacando los chinas, así es la más apta para ser cultivada y tomar bien las cosas de nuestra ley y salir la mejor cristandad de todo el Oriente, como de facto ló es en las partes donde es cultivada [...]”.<sup>610</sup>

Sendo italiano, entre os portugueses foi demonstrada certa ressalva quanto a que Valignano assumisse uma posição de tamanha importância dentro da esfera de autoridade do Padroado Português. Assim, enquanto Visitador, o padre buscou administrar possíveis atritos que viessem a dificultar ou descreditar o seu trabalho, inclusive porque as missões do Oriente dependiam do apoio da Coroa Portuguesa.

Ainda em 1573 se deslocou até Lisboa. No ano seguinte, em 1574, viajou para a Índia, tendo chegado em Goa no dia 6 de setembro do mesmo ano. Quando Valignano embarcou em Lisboa com destino à Índia, seguiu acompanhado por ao todo quarenta e um missionários (nove portugueses, oito italianos, grupo ao qual pertencia, e vinte cinco hispânicos) - tendo em vista que o envio de mais obreiros para as missões do Oriente

---

610 Valignano, SCJ, p. 102.

Por mais que os chineses fossem vistos com o mesmo crédito que os japoneses (quiçá superior), na China ainda não haviam conseguido estabelecer uma missão.



era uma demanda constante. No ano de 1575, o Papa Gregório XIII instituiu o bispado de Macau a partir da Bula *Super Specula Militans Ecclesiae*, o qual se estenderia desde a China até ao Japão. Valignano, seguindo a rota ao Extremo Oriente da Ásia, passou por Macau no ano de 1578, sendo que em 7 de julho de 1579 embarcou para o Japão.

Quando da chegada do Visitador em território japonês, em 1579, já haviam transcorrido trinta anos da missão jesuíta no território. Dessa maneira, Valignano, que já havia recebido muitas notícias sobre aquilo que se passava no Japão, se baseou largamente em experiências que ao seu ver vinham mostrando resultados positivos e que, por conseguinte, seriam a melhor opção para a manutenção da missão. Como o próprio padre referiu, já o “[...] P. Maestro Francisco Javier recomendaba ardorosamente que em todo ló que no fuese culpable se acomodasen a la usanza japonesa”,<sup>611</sup> fundamento que veio a ser seguido por alguns padres e que Valignano compreendeu como sendo o melhor caminho para a evolução daquela missão.

Em sua primeira visita, realizada do ano de 1579 até 1582, o padre permaneceu mais contundentemente entre a capital, o Miyako, e Nagasaki, que desde 1580 estava efetivamente sob posse dos jesuítas. Era na região de Nagasaki que os padres mais ostensivamente residiam, sendo que “La segunda residência está em Omura, que es cabeza de toda la tierra, adonde tenemos una casa que es muy cómoda para se hacer en ella casa de probación o seminário de los que aprenden la lengua.”<sup>612</sup>

No entanto, por mais que o Japão e os japoneses tenham prontamente despertado a atenção e o interesse de Valignano, o padre se confrontava com as notícias que havia recebido desde a Europa, já que “[...] la diferencia entre lo que yo encuentro en Japón por experiencia propia y las informaciones que me dieron en la India y aun en la China, es tan grande como de ló Blanco a ló negro”.<sup>613</sup> Para justificar essas discrepâncias o Visitador destacava que a inexperiência em relação à região, a qual teria prendido os primeiros missionários em interpretações equivocadas, o ainda reduzido conhecimento da língua japonesa, que os limitava na comunicação com a população local, e o comportamento muito reservado dos japoneses, seriam então as causas dessas barreiras.<sup>614</sup>

---

611 SCJ, p. 130.

612 Ibidem.

613 apud introduccion SCJ, p. 65.

614 SCJ, p. 65

Foi muito a partir da sua intervenção, sendo que decidiu pessoalmente investir em um determinado método de trabalho e em criar outras medidas a mudarem substancialmente o rumo da missionação na região, que os jesuítas acabaram por estabelecer um verdadeiro intercâmbio de culturas.

Certa tolerância à cultura local e alguma flexibilidade para a adaptação aos costumes nativos foram pontos comuns à campanha missionária desenvolvida pela Companhia de Jesus, nos vários territórios em que os missionários passaram a atuar fora do continente europeu - ainda que em graus diferentes. Todavia, Valignano passou a defender que “[...] si en todas las partes es necesario, para hacer fruto y ser bienquistos, saberse acomodar al modo de vivir de la tierra, mucho más ló es en Japón, donde no se puede en ninguna manera vivir sin guardar sus fueros [...]”.<sup>615</sup> Ou seja, se em alguns territórios essa era uma medida que facilitava a introdução ao universo nativo e gerava uma abertura para a missionação, sendo, entretanto, vista como opcional, no Japão o padre a percebia como a única via possível para sustentar a missão. Com isso, Valignano passava a defender abertamente que “Com particular detalle se considero la necesidad y urgência de implantar um método de adaptación del proceder de los misioneros a la vida japonesa.”<sup>616</sup>

Desse modo, no Japão os padres se preocuparam cada vez mais em construir a sua imagem a partir de um modelo particular. Ao identificarem a possibilidade de assumirem muitas das funções que até então eram desempenhadas pelos *bonzos*, os missionários buscaram condizer à sua aparência e semelhança. Travestindo-se o quanto mais fosse possível ao que deles seria esperado enquanto letrados e religiosos japoneses, os jesuítas buscaram integrar-se naquela sociedade, até ao ponto de tornarem o cristianismo mais apelativo. Em sua *Historia de Iapam*, Luis Fróis descreveu a vinda de Valignano:

“Deixou mais o P. Visitador ordenado o modo que havíamos de ter acerca dos costumes e cerimoniais, e maneira de proceder da terra, couza muito desejada dos mesmos japões, para se guardar em nossas cazas e nos podermos melhor conformar com elles; e que não hé de pouca importancia para sermos bemquistos e tidos em boa opinião entre elles, porque, como os costumes e cerimoniais desta

---

615 SCJ, p. 230 .

616 SCJ, p. 133.

terra são tão diferentes e contrários dos que se uzão em Europa, e athé agora não tinhamos huma certa ordem que houvessemos de guardar acerca delles, alem de isto cauzar entre nós huma certa confusão, não sabendo como nos haviamos de haver nos costumes e modos de tratar com elles, se seguião outros inconvenientes mayores ficando muitas vezes os japões offendidos, e cauzando-se huma certa divizão de animos e perda de muito fructo pela contrariedade que havia dos nossos e dos seus costumes. Pelo qual se ordenou que em todo se procedesse em nossas cazas conforme ao modo proprio e acostumado de Japão, fazendo-se para este effeito huns avizos nos quaes podessem todos aprender os costumes e forma de proceder. E com isto e com os regimentos que deixou para se guardarem nas cazas e rezidencias para sermos todos uniformes, se entende que com a observação delles pode crescer muito entre os nossos a união dos animos e o fructo e reputação de nossa santa ley entre os jappoens.”<sup>617</sup>

Desde o princípio da missão houve uma tendência em direção à adaptação dos missionários à vida japonesa, compreendendo-se que o melhor meio para se levar a evangelização nessas terras seria conhecerem e seguirem apropriadamente os costumes locais, bem como que se comunicassem no idioma japonês. Contudo, essa estratégia era então levada individualmente por alguns missionários, não sendo unanimidade dentro da missão. Ainda mais com a dispersão dos jesuítas dentro do território, a variedade de comportamento acabava por dificultar a consolidação da própria missão, bem como a imagem que afinal pretendiam divulgar. Nesse sentido, “[...] correspondió a Valignano una acción de protagonista en determinar el modo de gobierno de la Compañía y el método de predicación evangélica.”<sup>618</sup>

Como foi narrado por Luis Fróis no fragmento acima disposto, com a vinda de Valignano foi definida a forma como os missionários deveriam guardar o seu comportamento, seguindo os costumes, as cerimônias e o modo da terra. Determinações que, por mais que tivessem sido baseadas em experiências e apontamentos de outros missionários, não haviam sido assumidas oficialmente como fundamentos para toda a missão, a serem respeitados por todos aqueles que dela fizessem parte.

Fróis reconhecia que até aquele momento a missão do Japão não possuía uma diretriz clara. Assim, sendo determinado que todos os padres deveriam agir e proceder

---

617 SCJ, p. 104.

618 SCJ, p. 58.

ao modo japonês, a partir das ordenações de Valignano se esperava que os missionários agissem de maneira uniforme, buscando-se evitar as confusões as quais até então estavam sujeitos. Poderiam, assim, alcançar maior fruto e reputação entre os japoneses, o que tão arduamente buscavam.

A partir da autoridade que possuía, Valignano também propôs medidas que causavam certa indisposição entre alguns dos membros da missão, como foi o caso da formação de japoneses para o trabalho religioso. No entanto, apesar de ter enfrentado certa resistência, o padre defendia que, enquanto não fossem recebidas novas determinações diretamente de Roma, as suas orientações deveriam ser seguidas por todos - justamente para que se conseguisse manter o governo da missão sem que houvesse grande discrepância no trabalho a ser desenvolvido pelos seus membros.<sup>619</sup> Sendo a comunicação com Roma muito demorada, as determinações de Valignano foram por muito tempo a diretriz mandatória, sendo que em grande parte acabaram por receber o apoio do Superior-Geral.

Sobre os desentendimentos, o desconhecimento e as confusões a que até então estavam sujeitos, Valignano escreveu:

“[...] Entre los naturales de las mismas provincias em que nacieron se hallan siempre muy pocos que puedan dar buena cuenta y razón de sus particularidades, aunque Sean provincias muy conocidas. Y por eso no es de espantar si los portugueses, que no van comúnmente más que para hacer sus mercadorias com los japones y no salen de ciertos puertos a los cuales acostumbran ir com sus naves, no saben dar buena razón de las particularidades de Japón. Y casi lo mismo se puede decir de los nuestros, especialmente de los que fueren em sus principios. Porque aunque estuvieron em japon por mucho tiempo y tuvieron mucho más noticia de el que los portugueses mercadores, todavia como ellos estuvieron siempre ocupados em otros ministerios más importantes de su oficio, y ordinariamente no estaban sino entre cristianos y a do se hacer conversión, no puedieron entender com curiosidades tan particulares ni averiguarlas como si de propósito hubieran de componer um libro para se imprimir y publicarse por el mundo: mas fueron escribiendo, unos conforme a la relación que tuvieron sin saber bien aún la lengua ni tener mucha experiencia de Japón, y otros lo que buenamente pudieron entender com el trato y conversación que tuvieron com los japones. Y, ansi,

---

619 SCJ, p. 163.

hablando de una tierra tan remota y tan poco conocida hasta agora, y que tiene costumbres y modo de gobierno todo diferente a los nuestros de Europa, no es de espantar si muchas cosas no pudieron saber y averiguar tan bien como era necesario: pues por experiencia vemos que muchos historiadores, aunque trataron de provincias bien conocidas, en llegando a tratar de sus costumbres y más cosas particulares, por mucho estudio que hicieron fallaron y se engañaron en muchas cosas.”<sup>620</sup>

Dessa maneira, para tentar dar melhor notícia sobre as especificidades da missão, o Visitador elaborou um texto extenso, cuja “[...] finalidad es presentar em forma inteligible a lectores no japoneses ‘las cosas de Japón’”.<sup>621</sup>

Foi logo após a sua primeira visita, no ano de 1583, que Alessandro Valignano publicou o *Sumario de las Cosas de Japon*,<sup>622</sup> obra que tratava de descrever as características daquela missão e de definir mais concretamente fundamentos para à missionação e o trabalho junto aos seminários e colégios. O cerne do *Sumario* foi a ideia de que eram os europeus que deveriam se adaptar aos japoneses, não sendo visto como possível o pensamento contrário. Em especial para aqueles que não se encontravam no Japão, o padre passou a defender explicitamente que “[...] es necesario tratarlos conforme a su condición y a su modo, no los queriendo llevar por las condiciones y modo de proceder de Europa, y por eso primeramente los han de tratar com mucha afabilidad y mucho amor [...]”.<sup>623</sup>

“La primeira porque Japón en sus cualidades y constumbres, y en las cosas, negócios y modo de vivir de los nuestros y en todo lo demás, es tan diferente y contrario de la India y de Europa, que no se puede en alguna manera entender cuál

---

620 SCJ, p. 383.

621 Introduccion, SCJ, p. 1.

622 “Y la mejor lengua y más común en que las puedo escribir parece que fuera la ytaliana, porque aunque V. P. y los Padres Asistentes Sean de diversas naciones como há tanto tiempo que están em Italia, parece que mejor lo entenderán en italiano [...]Y queda que la más común y más inteligible lengua em que yo pueda escrever es la castellana, y ésta la há V. P. de recibir com sus faltas, porque yo que las dito soy bien ruin castellano, y máxime agora tengo hecho uma confusión de tres lenguas. Y aunque me atriviera dítarlas mejor em português que em ninguna outra, como esto no se entiende ni sirve nada em Italia, es necesario que las dite em mal castellano”. In SCJ, p.193.

De fato, no que diz respeito a experiência de Valignano, é uma questão interessante “[...] estudiar el lenguaje español de un italiano universitario, a fines del siglo XVI, sin residencia em España y viviendo em ambiente de habla portuguesa”. SCJ, p. 195.

623 SCJ, p. 207.

sea su estado y cuál haya de ser su gobierno, si no se hiciere de el un muy claro, distinto y copioso tratado.”<sup>624</sup>

A partir da sua atuação, Luis Fróis havia escrito que “Entendeo mais o P. Vizitador ver como era necessario em os nossos huma total trasmutação da natureza quanto ao comer e costumes e modo de viver, por ser tudo oppozito e mui differente de como se precede em Europa.”<sup>625</sup> O esforço dos missionários em se adaptar ao universo japonês seria reconhecidamente desgastante, tendo em vista que a cultura local era mesmo vista como oposta à europeia.<sup>626</sup> Desse modo, esse tipo de material serviria para que os missionários viessem a estar melhor instruídos quando de sua chegada ao Japão, fazendo com que a evangelização fosse mais eficiente e acertada ao prevenirem-se eventuais desentendimentos e confusões.

Nesse sentido, a partir das orientações de Valignano, os missionários deveriam verdadeiramente “transmutar” o quanto mais fosse possível a sua própria natureza, para que suavizassem o seu distanciamento em relação aos japoneses – o qual ainda era colossal. O Visitador reconhecia que essa não era uma tarefa fácil, e que, por conseguinte, não se poderia esperar de todos os missionários as mesmas habilidades, tampouco a mesma disposição e desprendimento. Dessa maneira, “[...] por prudentes y sábios que sean los hombres se hallan en Japón niños e ignorantes, de manera que le es necesario aprender a hablar, a sentarse, a andar, a comer y hacer otras mil cosas nuevas [...]”.<sup>627</sup>

Criar essa interação, conseguir com que a missão evoluísse, dependeria exclusivamente da iniciativa e do cuidado que os padres teriam com essa matéria. Por mais que a adaptação aos costumes japoneses fosse muito custosa, bem como o era a supressão dos seus próprios, entendia-se que “[...] habiendo en cierto modo de mudar

---

624 SCJ, Proêmio, p. 2.

625 HJ III, Cap. 18, 35, p. 130.

626 “Aunque el vestir, comer, ceremonias y em todas las demás cosas que hacen son tan diferentes de la de Europa y de todas las otras gentes que parece que de propósito estudiaron de hacer todo lo contrario de los otros, y así los que vienen de Europa para acá se hallan tan nuevos que han como niños de aprender a comer, a sentarse, a hablar, a vestir, a hacer las cortesias y todas las demás cosas que hacen, y por eso es imposible poderse ni em la India ni em Europa juzgar ni determinar bien las cosas de Japón ni aun se puede entender ni imaginar de la manera que pasan, porque acá corre otro mundo, otro modo de proceder, otras costumbres y otras leyes, de tal manera que muchas de las cosas que em Europa se estiman por cortesias y por honras son aquí tenidas por grandes afrentas y injurias, y muchas de las cosas que aquí son tan corrientes que sin ellas no se puede vivir ni tratar con los japoneses son tenidas em Europa por cosas bajas y indignas, y especialmente entre gente religiosa.” SCJ, p. 100.

627 SCJ, p. 51.

del todo la naturaleza, de nuestra parte es la dificultad en hacer lo que es necesario para esta unión, y no de la suya”.<sup>628</sup> Sendo uma dificuldade pessoal dos missionários, não dos japoneses, eram eles que deveriam aprender a agir da maneira devida, não o contrário - e o relacionamento que se pretendia dependeria completamente dessa disposição.

Todavia, por mais que os jesuítas se desprendessem de muitos dos seus costumes e comportamentos, para em seu lugar aprender e praticar o modo da terra, Valignano reconhecia que nunca conseguiriam chegar ao mesmo nível de um japonês. A adaptação era muito custosa, e, mesmo que já contassem com a experiência de algumas décadas de atuação na região, era apenas uma habilidade de alguns.

Foi nesse sentido, ao tentar sanar tanto a falta de “obreiros” como também a deficiência dos missionários no que diz respeito à sua imersão na vida japonesa, que Valignano veio a investir na formação de uma igreja genuinamente autóctone, tendo como base a formação de japoneses para efetivamente atuarem na missão. Com essa motivação, o padre passava a defender que “[...] no se puede en ninguna manera llevar adelante si no es recibiendo en la Compañía muchos Hermanos japones, porque ellos son los principales ministros de esta obra, asi por respecto de la lengua como por otras razones [...]”.<sup>629</sup>

Em seu ponto de vista, os japoneses eram gente “[...] noble, Cortés y de muy buen natural y entendimiento, tanto que en muchas cosas hacen ventaja a los nuestros de Europa [...]”.<sup>630</sup> Dessa maneira, não via empecilhos para que, sendo bem instruídos, viessem de fato a assumir uma função dentro da missão.<sup>631</sup> Sendo uma região de tão difícil administração, com diferenças culturais gritantes em relação à Europa e sem abertura para que se impusesse um referencial estranho ao japonês, ao mesmo tempo em que a sua população era vista como a melhor que havia entre aquelas que até então se conhecia, Valignano escreveu:

---

628 SCJ, p. 211.

629 SCJ, p. 136.

630 SCJ, p. 24.

631 “[...] con la falta que tuvimos en el principio, y hasta ahora tenemos, de Hermanos japones, como son su lengua y costumbres tan difíciles y nuevas a los nuestros, no nos pudíamos negociar en Japón sin estos dogicos, porque ellos fueron hasta ahora los que predicaron y catequizaron y hicieron la mayor parte de la conversión que se há hecho, y ellos son los que tienen cuidado de las Iglesias y de dar y tomar los recados de los que vienen a tratar con los Padres [...]”, In SCJ, p.191.

“Y cuanto a los primero, que es hacer clérigos naturales, como Japón sea provincia tan noble y tan grande, y de lengua, costumbres y modo de vivir tan contrários a los nuestros, claro está que no se puede gobernar tanta infinidad de Iglesias, como se harían, sin clérigos naturales, especialmente siendo ellos tan capaces para poderlo ser.”<sup>632</sup>

De todo modo, essa era uma matéria que gerava muita resistência entre alguns membros da Ordem, mesmo dentro da própria missão. Segundo os fundamentos de Alessandro Valignano, não se pretendia apenas focar na instrução dos japoneses, mas também forçar com que os missionários europeus - que estavam ou que viriam a fazer parte da missão - melhorassem o seu conhecimento e disposição em relação ao universo local, principalmente no que diz respeito à proficiência na língua.

Nesse sentido, desde o princípio o padre requisitou a Francisco Cabral, superior da missão na altura da sua primeira visita, que se investisse no ensino e na aprendizagem do idioma japonês - o que, entretanto, não despertava o seu interesse. Não obstante, a intenção de Valignano era que se desobrigasse alguns dos missionários que estavam no território há mais tempo, para que, assim, ele pudessem se dispor a ensinar a língua, bem como destinar mais horas de estudo nos seminários.<sup>633</sup>

Como se pôde verificar a partir dos escritos de Fróis, o trabalho dos jesuítas cada vez mais se voltava à elite japonesa, tendo como principal objetivo a aproximação a alguns senhores locais. O foco da evangelização há muito havia deixado de ser a população comum, sobre quem conseguiriam resultados menos expressivos, passando a ser de vez as “cabeças” do território, a partir de quem esperavam alcançar o resto da população. Como Valignano escreveu:

“[...] comúnmente no se hacen cristianos por intereses que esperan (porque esto es pretensión de solas las cabezas) mas conviértense por hacer la voluntad de sus superiores, y como son blancos y bien criados y de ingenio, como se há dicho, y dados mucho al custo exterior, acuden de buena gana a las Iglesias y sermones y

---

632 SCJ, p. 176.

633 SCJ, Introduccion, p. 51.



siendo cultivados salen muy Buenos cristianos, aunque los señores que miran por sus intereses y están metidos en guerras son ordinariamente más ruines.”<sup>634</sup>

Ou seja, os missionários não confrontaram a hierarquia social estabelecida no território, antes aprenderam a lidar com ela. Buscaram entrar no “jogo” para que conseguissem certo espaço e algum apoio para o sustento da missão. No Brasil não se depararam com essa mesma estrutura, assim, essa não era de fato uma questão presente. Tampouco nas outras missões do Oriente se depararam com o conjunto de fatores com os quais trabalhavam no Japão, onde o padre dizia que:

“[...] no se hacen solamente cristianos los bajos y pequeños, como en las demás partes de este Oriente, mas de la misma manera toman de buena gana nuestra santa ley los caballeros y principales señores y aun los reyes, por lo cual sin comparación es mayor, más fácil y de más precio el fruto que se hace en Japón.”<sup>635</sup>

Inclusivamente, o Visitador apenas reconhecia que houve um verdadeiro sucesso na missão a partir do momento em que começaram a vivenciar essa mudança de abordagem, quando a evangelização passou da gente mais “baixa” para a gente mais “alta”:

“[...] la cristandad de Japón es muy nueva, pues aunque há más de treinta años que se comenzaron a hacer cristianos en Japón, todavia hasta pocos años a esta parte eran muy pocos y muy bajos y solamente desde el año de 15[75] se fueron haciendo los nobles en las tierras de Don Bartolomé, y de Amakusa, y los de Arima, Bungo y de las partes de Miyako había algunos caballeros que no eran tan grandes como fueron de tres o cuatro años a esta parte.”<sup>636</sup>

Tendo como principal interesse a conversão dos grandes senhores e da aristocracia local, da mesma maneira que Fróis, Valignano demonstrou especial interesse em que se desenvolvesse a missão junto à capital. Por mais que esse fosse um

---

634 SCJ, Introduccion, p. 107.

635 SCJ, Proêmio, p. 132.

636 SCJ, p. 316.

território onde se mantinham com maior dificuldade, continuava a ser visto como o coração do Japão - ou melhor, a cabeça - e, por isso mesmo, o que de mais promissor se poderia encontrar no território. A justificar esse interesse, o padre visitador escreveu:

“[...] la primera porque en Miyako está la corte y, así, los reinos que están alderredor de el son habitados de gente más grande más lustrosa y más noble, y en ellos hay muchos y los más grandes y ricos señores de Japón, y por eso la gente es más capaz y con quien se puede hacer mayor fruto.”<sup>637</sup>

Na perspectiva de investir cada vez mais nos seminários e na formação de um clero nativo, Alessandro Valignano passou a substancialmente direcionar esse trabalho a algumas famílias de relevo no cenário japonês. Todavia, entre a gente “alta” do Japão, a do Miyako era vista como a mais capaz, mesmo que então os missionários ainda se mantivessem mais consistentemente no sul do arquipélago.

Vendo a formação de um clero nativo como a chave para a sobrevivência e sucesso da missão do Japão, o Visitador defendia que os membros japoneses deveriam ser tratados em igualdade aos europeus. Seguindo o princípio do trato “suave” e com “amor” - como experienciado no próprio contexto brasileiro -, o padre reforçava a necessidade que havia em se demonstrar gentileza, tato e racionalidade ao lidar com os locais. Para isso, baseava-se nas ideias de que os integrantes japoneses deveriam ser tratados como iguais aos europeus; que a gentileza, o amor, o bom modo e a razão deveriam guiar o seu tratamento; de que deveria haver respeito mútuo às respectivas culturas, cerimônias e sentimentos; que os europeus deveriam assumir o modo de se comportar japonês, e se adaptar ao gosto local.<sup>638</sup> Na percepção de Valignano, não havia razão para os japoneses serem tratados com menor consideração:

“[...] son capacisimos para ser clérigos y vivir santamente en religión, como en breve tiempo ló tenemos visto por experiência; y ló que hace también mucho al caso es que después de hechos religiosos son tenidos en muy grande estima de los

---

637 SCJ, p. 162.

638 Elison, 1988, p. 72.

otros japones, ló cual todo es al contrario en todas las demás naciones de Oriente.”<sup>639</sup>

Para que pudessem receber a instrução ao ponto de se tornarem verdadeiramente religiosos, os missionários jesuítas deveriam tomar um cuidado especial com algumas questões em específico:

“[...] se han de enseñar a leer y escribir en japon y en latín, con la Humanidad y más ciências que, allende de esto y de la virtud y buenas costumbres, que es ló principal, se deben también enseñar las cortesias, costumbres y ceremonias próprias de Japón.”<sup>640</sup>

Com isso não se pretendia apenas instruí-los no que diz respeito estritamente à doutrina e ao conhecimento mais formal. Deveriam ensinar igualmente a língua japonesa, que, afinal, era o idioma da missão, assim como a latina, que era impreterível ao trabalho religioso. Não obstante, também as virtudes e os bons costumes, tendo como referência aquilo que era compreendido como tal na Europa e as práticas próprias do Japão, indissociáveis daquele universo.

Sendo representante direto do próprio Superior Geral, e tendo efetivamente vivenciado poucos anos na missão, conseguimos perceber na ação de Valignano alguma simbiose entre as novas e as velhas tendências de trabalho, sendo que ainda se buscava reproduzir uma estrutura hierárquica e administrativa que valesse desde Roma. Todavia, na missão japonesa se experienciaram medidas nunca antes verificadas em outra parte, como a já referida indicação de um bispo japonês para a missão do Japão, algo que não teve precedentes<sup>641</sup> - mesmo que essa ideia não se tenha concretizado, ela foi de fato colocada em causa, tendo sido claramente exposta em correspondência trocada com os membros da Companhia em território europeu.

Convergindo com aquilo que se compreendia para o caso da missão brasileira, Valignano percebia a cristandade a ser formada no Japão como ainda muito frágil e refém de eventuais desvios, sem escudos às várias questões que minavam o mundo

---

639 SCJ, Proêmio, p. 133.

640 SCJ, p. 171.

641 Costa, 1999, p. 144.

cristão. Assim como se compreendia no Brasil, era necessário que com tempo e consistência se alcançasse a sua maturidade, tentando-se controlar possíveis falhas e problemas, como a propagação de ideias e pensamentos conflitantes com o catolicismo.<sup>642</sup> Como o padre escreveu:

“Pero en esto se evitará meterlos en las controversias que hay entre los doctores cristianos y errores de los herejes, pues son tan nuevos en la Fe y el saberlos les puede hacer mucho daño y ningún provecho. Más bien les enseñen en forma clara y simple las doctrinas de la Iglesia generalmente aceptadas.”<sup>643</sup>

Isto é, pretendiam passar uma determinada imagem sobre a religião e os religiosos, o que levava a que tivessem especial interesse em não circular pensamentos e ideias conflitantes àquilo que pregavam, bem como que os padres se comportassem estritamente da maneira que deles era esperada. Seria o conjunto da imagem e do discurso que poderia ajudá-los não apenas a criar o espaço para a conversão, mas também a mantê-los na cristandade.

Da mesma maneira que Valignano buscava controlar aquilo que era feito e noticiado dentro da missão, a partir da discrepância entre as informações que havia recebido e aquilo que pôde verdadeiramente vivenciar em território japonês, também se preocupava em filtrar e revisar o conteúdo que seria encaminhado para a Europa. De toda forma, mesmo que se tomasse muito cuidado e se despendesse muita atenção à elaboração e envio das cartas, o padre não acreditava que esse seria um meio suficiente para que se pudesse ter uma noção precisa daquilo com o quê lidavam no território.

“[...] esa poca comunicación que se puede tener no sé cuando podrá ser provechosa, porque lo que pasa en Japón, a mi juicio, no se puede bien entender si no es por los que por vista y experiencia lo saben, y parece que no se puede dar a entender ni personalmente por los que saben mucho de Japón, cuanto menos por cartas; y sin Duda, muchas cosas se pueden escribir y hacen en Japón que, por mucho se

---

642 Idem, 152

643 SCJ, p. 94.

declaren, serán muy mal concebidas y recibidas en Europa, las cuales em Japón son muy convenientes ni se pueden dejar de hacer [...].”<sup>644</sup>

Assim, apenas pela correspondência, por mais precisa que essa fosse, muitas das coisas que seriam descritas sobre a realidade do Japão acabariam por ser mal vistas e interpretadas na Europa. Constatação que fazia com que algumas das determinações recebidas não pudessem ser de fato acatadas, não se podendo deixar de agir ao modo mais conveniente entre os japoneses. Essa era uma dinâmica que também pôde ser verificada no contexto brasileiro, tendo em vista que, diante da não concordância com muito do que havia sido determinado desde a Europa, muitas vezes os missionários digeriam a informação, mas procediam da maneira que melhor lhes parecia no que tange à conversão dos nativos.

Enquanto Visitador, a partir da autoridade que possuía, Valignano pôde efetivamente propor e implementar medidas que vieram a estimular e aprofundar a adaptação ao universo japonês. Moldavam a missão em uma forma que cada vez mais se distanciava daquilo que era pretendido desde Roma.

As ideias de Alessandro Valignano para o sistema educacional partiram da preocupação em formar um corpo missionário japonês, para que a missão tomasse uma estrutura e sustento próprios, fugindo do controle exclusivo dos europeus. Nesse sentido, sobre o papel da Companhia de Jesus, o padre afirmou:

“[...] por eso la Compañía tiene a sus costas el gobierno de toda esta Iglesia nueva, la cual en ninguna manera se puede llevar por las leys de Europa, asi por la contrariedad de las costumbres y por ser nueva y que se va haciendo cada dia, como también porque no hay jurisdicción ni poder para la poder llevar sino conforme a su modo, y gobernar la Compañía, que se va de nuevo fundando en Japón y finalmente, toda esta Iglesia tan nueva y de tan contrarias costumbres y cualidades, es cosa muy dificultosa y peligrosa en la cual grandemente se puede errar.”<sup>645</sup>

---

644 SCJ, p. 134.

645 SCJ, p. 136.

Com isso, Valignano defendia que o papel da Ordem era carregar a responsabilidade de administrar a nova Igreja que se contruía, possibilitada pela dimensão que a campanha jesuítica acabou por alcançar, justamente a partir da diversidade e dispersão das suas missões. Sendo uma experiência de fato nova, não havia como se levar a missionação estritamente a partir das leis da Europa, tendo em vista que a discrepância entre os costumes e as culturas tornava essas mesmas normativas inaplicáveis em outros contextos (tendo se referido especificamente ao japonês). Ao mesmo tempo, não se conseguia ter controle e verdadeira autoridade sobre esses territórios desde o continente europeu. Assim, Valignano defendia que a alternativa apropriada era levar a missão conforme ao modo da terra. No mais, por ser uma Igreja nova, que ainda estava por se construir, era visto como normal que houvessem muitos erros e equívocos. Os quais, segundo o Visitador, só poderiam ser sanados com a verdadeira experiência com a sua gente e terra.

Por mais que Alessandro Valignano tenha desempenhado um papel ímpar na missão do Japão, o padre passou apenas estâncias curtas no território. Em 1582 partiu do Japão juntamente à embaixada dos jovens japoneses com destino a Roma, tendo permanecido em Goa enquanto provincial até o ano de 1587. Regressou ao Japão de 1590 até 1592, altura em que viajou acompanhado de Fróis até Macau. Tendo retornado em 1598, veio a permanecer no território até o ano de 1603. Ou seja, o padre viveu quadros muito distintos da missão, ao tempo em que esteve apartado do arquipélago em diferentes ocasiões.

Dessa forma, a sua apreciação sobre aquilo que veio a se passar no Japão era particular em relação a daqueles que permaneceram ininterruptamente no território, tendo em consideração que pôde entrar em contato direto com as outras missões e criar uma percepção diferenciada a partir da comparação e do distanciamento. Na altura de cada visita o contexto vivido foi substancialmente diferente. Em um primeiro momento, os missionários lidavam com a recém doação de Nagasaki, o apoio de Nobunaga e o sucesso de um número expressivo de conversões; na segunda visita, após a realização da embaixada dos meninos japoneses, já havia sido expedido o primeiro édito anticristão, sendo que Hideyoshi era o novo líder e não se mostrava tão aberto à presença jesuíta; e em sua terceira viagem os jesuítas já haviam perdido o monopólio sobre o território, tendo em vista a entrada de franciscanos a partir do ano de 1593, para além da mudança mais contundente no cenário político com a batalha de Sekigahara, ocorrida em 1600,

que deu abertura para a posterior assunção ao xogunato por Tokugawa Ieyasu, em 1603 - governo que perduraria por mais de 200 anos.

A atuação de Valignano, que se estendeu pelo continente asiático e teve como principal modelo aquilo que foi empreendido em território japonês, acabou por ter grande impacto na missão da China. Mateo Ricci, principal nome da introdução da acomodação cultural na missão chinesa, recebeu apoio do Visitador, quem foi a sua principal inspiração. Inclusivamente, foi a partir da estratégia assumida localmente por Ricci que acabaram por ser geradas as futuras polémicas em torno da tolerância e adoção de alguns ritos chineses, o que implicou profundos debates dentro e fora da Companhia de Jesus.

De todo o modo, não se vê em Alessandro Valignano o mesmo fervor identificado nos outros missionários no que diz respeito à missionação. Afinal, ele possuía uma posição muito específica dentro da Ordem, tendo atuado de maneira particular quando efetivamente na missão. No entanto, a sua atuação foi determinante para corroborar e dar suporte a uma metodologia de trabalho que ainda não era a regra, e que vinha a sufocar em meio aos inúmeros fatores aos quais a missão estava refém.

#### *Do mundo que continuava a mudar*

A campanha missionária, sendo o projeto por excelência da Companhia de Jesus, se manteve necessariamente a partir do diálogo, de uma dinâmica contínua mantida entre os principais centros na Europa - em especial a sede da Ordem, em Roma, e os colégios portugueses - e as diversas missões, que em breve tempo estavam espalhadas por diferentes continentes. Nessa dimensão, não havia como esse ser um relacionamento unilateral, ainda mais tendo-se em conta o quão jovem era o grupo. Para a consolidação do seu trabalho, os jesuítas reconheciam que dependeriam largamente de mais 'experiência'. Seria necessariamente a partir da prática que fundamentariam as estratégias de sua ação, buscando sempre manter o corpo da Companhia o quanto mais coeso e harmônico possível.

Nesse panorama, a comunicação que se passou a manter por meio da troca de correspondência, entre as várias missões e a sede, se dava necessariamente por meio da negociação, tendo em vista que haviam muitos interesses em jogo e as opiniões não eram totalmente concordantes. Acabavam por se conjugar, assim, os desejos do Superior Geral e as aspirações dos missionários, geradas por aquilo com o que se deparavam no campo. Desse modo, eram continuamente feitas adaptações ao regulamento, bem como criadas novas normas, para matérias que até então não haviam sido contempladas - o que foi, portanto, um processo contínuo e transformador. Por sinal, a possibilidade de serem feitos ajustes à sua estrutura e normativa foi desde o princípio considerada, sendo que nas próprias *Constituições* se admitia que a adaptabilidade seria uma resposta incontornável à dispersão dos seus membros.

Por meio da circulação de pessoas e de informações, na teia que era formada pelo projeto expansionista da Coroa Portuguesa e também pela campanha evangelizadora assumida pela Companhia de Jesus, começaram a ser sentidos ecos daquilo que acontecia em determinado território em lugares dele muito distantes. Esse fenômeno condiz à repercussão que as notícias de fora acabavam por acarretar dentro da Europa, bem como ao fluxo contrário, o impacto sentido nas várias regiões a partir daquilo que se fazia e determinava no continente europeu. Portanto, o projeto do poder monárquico, como também religioso, não pode ser analisado de maneira completamente isolada, tendo em vista que respondia a um fenômeno internacional, de uma escala genuinamente global, vindo a se fundir (ou se confundir) a todo o momento.<sup>646</sup>

Para descrever o mundo do qual pouco se conhecia, mas que deixava gradativamente de ser completamente estranho, os missionários alimentaram alguns conceitos e categorizações. Por exemplo, desde os tempos subsequentes à fundação da Ordem, no qual começaram a atuar sobretudo nas regiões da Itália central e meridional, os jesuítas passaram a definir essas terras como “las índias de acá”. Essa definição acabava por reforçar o trabalho que havia dentro do próprio continente, sendo que por vezes era considerado de maiores obstáculos do que o desenvolvido junto às populações não europeias.<sup>647</sup>

---

646 *As Artes Decorativas e a Expansão Portuguesa: Imaginário e Viagem*, Actas do 20o Colóquio de Artes Decorativas: 10º Simpósio Internacional, Lisboa, ESAD, 2010. p. 15.

647 *A Companhia de Jesus e a Missionação no Oriente*, Fundação Oriente, Broteria, 2000. p. 28.



Inclusivamente, há que se considerar que a Coroa Portuguesa foi imperativa para o relacionamento mantido entre a Europa e a Ásia, sendo que esse era um palco que estava largamente sob o seu controle - ao contrário da América. A partir de Portugal foi difundido um gosto específico por produtos e informações vindos dos “outros mundos”, os quais em pouco ganharam também espaço e atenção em outros países do circuito europeu.<sup>648</sup> Ao reino chegavam artigos luxuosos, representantes dos povos estrangeiros e, por conseguinte, modas que passaram a ser adotadas na corte de Lisboa, muito antes de que caíssem no gosto do resto da Europa do século XVI.<sup>649</sup>

Concretamente, ao rei português não era suficiente apenas obter informações sobre esses outros mundos, mas também de alguma forma vê-los, experimentá-los e também mostrá-los como trunfo do seu governo.<sup>650</sup> Não obstante, com o tempo, o completo estranhamento que era sentido no início acabou por dar espaço a um desejo aparentemente insaciável. Nesse sentido, é notável que ainda no século XVI a categoria do exótico tenha deixado de corresponder necessariamente aos elementos estrangeiros, para posteriormente designar o ‘maravilhoso’ e o ‘fantástico’. Nesse sentido, a publicação e a circulação de textos claramente teve um papel fundamental, bem como o teve sobre a consciência que se contruiu em torno dessas outras realidades, e também da sua própria.

Para que os membros da Companhia se sentissem conectados entre si, e pudessem absorver as experiências vividas pelos missionários em outras regiões, se fazia ampla divulgação das cartas e relatos. Afinal, não era apenas o Rei que não tinha a oportunidade real de ver com os seus próprios olhos e sentir pela própria pele aquilo que era narrado desde terras tão longínquas. Os Superiores da Ordem tampouco tiveram a oportunidade de pessoalmente experienciar os vários universos vividos através da missionação, tendo em consideração que permaneceram quase exclusivamente na sede em Roma. A esse respeito, o então Superior Geral Cláudio Acquaviva escreveu ao padre Luis Fróis no dia 19 de fevereiro de 1582:

---

648 Apesar de as notícias atingirem o norte da Europa e algumas comunidades protestantes (não só inglesas e holandesas, mas também alemãs e suíças), o Japão era quase só divulgado nas sociedades católicas da Europa Ocidental. In Costa, 1999, p. 196.

649 Gschwend, Annemarie Jordan; Lowe, Kate (eds.), *The Global City: On the Streets of Renaissance Lisbon*, London, Paul Holberton Publishing, 2015, p. 197.

650 Flores, 1998, p. 20.

“Mas já que aprouve sua eterna Sabedoria ordenar que alem do comum vinculo que há entre todos os membros da Companhia (os quaes em todas as partes do mundo aonde estão orão por V.R. e trabalham com elles), que me toque a mim este mais estreito nó, não só de trabalhar com elles mas ainda nelles, estando sempre lá presente com o espirito e com a direcção: me hé couza de incrível contentamento que, já que não posso como operario, ao menos com o officio que me puzerão me seja licito o consolar-me com vê-los e bendizer a Deos N. Senhor com tanta maior abundancia de espirito pelo fructo que fazem, quanto de mais perto e mais claramente visse seos suores. Porque ainda que as couzas de Europa e a obrigação de meu officio me impidão o poder com minha prezença vizitá-los, não poderá tirar-me que não vá como posso, que hé com estas poucas regras, como nem tão pouco me pode impedir couza alguma que cada dia, com a maior brandura de affecto que posso, deixe de apresentá-los à divina Magestade como a mais precioza joya da Companhia, e importunar sua liberalidade lhes communique aquella chuva de graças que a empreza que em suas mãos tem posta tão de verdade pode.”<sup>651</sup>

Desse modo, segundo o Geral, apesar da incontestável distância, uma das formas para que se pudesse fazer presente no Japão (onde Fróis residia) era justamente o envio das regras. Ou seja, por mais que Acquaviva não pudesse atuar propriamente na missão, era ele, enquanto Superior da Companhia de Jesus, que teria o ofício de dar a orientação aos muitos operários, e esse era visto como um estreito laço que o permitiria trabalhar não com eles, mas "neles", estando presente com o espírito e a orientação a ser seguida. No entanto, o distanciamento entre as normas estipuladas desde Roma e aquilo que *in loco* observavam era muitas vezes gritante.

Na prática, a partir da proliferação de missões e também do aumento do número de missionários - correspondendo a um maior número de vozes -, aquilo que acabava por ser impresso na Europa não era exatamente o texto integral das cartas que haviam sido enviadas pelos missionários. A sua publicação fora do círculo jesuíta deveria responder ao interesse de divulgar os sucessos e promessas da Companhia, e, por isso mesmo, passou por um esforço de edição, seleção e mesmo de censura, que serviria para filtrar a mensagem que se pretendia passar, buscando-se alimentar uma determinada imagem da missão e dos missionários.<sup>652</sup> Afinal, a imagem deveria ser a mesma, e,

---

651 Fróis, HJ IV, “Carta do Padre Geral Cláudio Acquaviva, de Roma, 19 de Fevereiro de 1582”, p. 108.

652 Prosperi, 1995, p. 148.

nesse sentido, não havia muita margem para que houvesse grandes variações no discurso - mesmo que a realidade fosse significativamente distinta.

De qualquer maneira, as informações das várias terras e gentes chegava aos colégios europeus ao mesmo tempo, mesmo que em descompasso, consoante a maior ou menor demora na comunicação. Logo, desde a Europa se fazia simultaneamente o acompanhamento dos vários casos, e, por vezes, essa avaliação transparecia nas normas e nas respostas enviadas às missões. Além disso, fora do território europeu, ao serem recebidas notícias de outras partes, se passava a fazer uma comparação ou consideração com aquilo que era vivenciado em outras regiões. Por exemplo, o padre Leonardo Nunes, que se encontrava na capitania de São Vicente mesmo antes da chegada de Nóbrega, em 1552, fez uma referência direta ao que se promovia no Oriente:

“[...] espantar-se-á V. R. como ouvindo isto não parti logo com todos os irmãos para doutrinar aquela gente tão sedenta e disposta para receber nossa santa fé, por que certifico a V. R. que e grande espanto e fervor em mim causam as coisas que Nosso Senhor pelos da Companhia obra nas índias, Ormuz, Japão & causa o que eu disser destes gentios Carijós do qual escreverei um pouco a V. R.”<sup>653</sup>

Vivia-se o projeto de uma empresa que estava dispersa por muitos territórios, respondendo a uma dimensão geográfica que ia da Europa até ao Brasil e ao Japão, baseando-se em grandes centros urbanos que, para a segunda metade do século XVI, eram Lisboa, Roma, Goa, Cochim, Malaca, Macau e Nagasaki,<sup>654</sup> além de Salvador da Baía. Essa dispersão claramente apresentava muitos desafios e problemas para que se pudesse administrar toda a Companhia sob uma mesma “cabeça”, tendo em vista que os graus de sucesso e êxito eram muito diferentes, e que os desafios e possibilidades apresentados não necessariamente eram convergentes.

Como foi anteriormente referido, por mais que desde a Europa houvesse um grande interesse e apoio à missão estabelecida no Japão, estando tão apartada do Reino, e diante do agravamento das condições enfrentadas pela Coroa, ela acabou por cada vez mais ficar sem respaldo para além das suas próprias forças.

---

653 Leite, “Carta do P. Leonardo Nunes ao P. Manuel da Nóbrega De S. Vicente, 29 de Junho de 1552”, 1940, p. 138.

654 Alden, 1996, p. 54.

A primeira década do século XVII, diferentemente dos grandes sucessos do século anterior, apresentava uma crise financeira que havia se instalado, gerada especialmente a partir da anexação do trono português ao domínio castelhano. Uma de suas principais implicações foi a concorrência aberta com outras potências europeias, que passaram a duramente intervir nas zonas até então sob atividade exclusiva da Coroa Portuguesa.

Contudo, mesmo com a união das coroas ibéricas em 1580, ainda foi mantida certa divisão administrativa entre o circuito que dizia respeito ao império português e ao castelhano. Todavia, essa separação veio a diluir em algumas zonas, ou ao menos a enfraquecer, vindo a decorrer uma “[...] convergência de interesses, geradora de simbioses como de conflitos”.<sup>655</sup>

Nesse panorama, a formação identitária dos indivíduos que participaram da empresa ultramarina e da campanha evangelizadora para fora da Europa foi uma questão muito sensível, tendo em vista que, por mais que os missionários viessem de regiões distintas da Europa, estavam todos sob a mesma égide do projeto imperial português.

Com a mudança no cenário político, representada pela ascensão de D. Filipe I ao trono, passaram a decorrer atritos gerados por um sentimento de cariz nacionalista, tendo em vista que emergiam conflitos diretos entre os hispânicos e os missionários de origem portuguesa e italiana. Na prática, os missionários jesuítas vieram a perder o monopólio sobre a missão japonesa com pouco mais de uma década de domínio filipino, bem como os mercadores portugueses sobre o trato comercial ali empreendido. Impasses muito significativos, que tiveram um efeito direto sobre aquilo que até então se desenvolvia regionalmente.

Acerca das mudanças enfrentadas dentro da Europa, inevitavelmente os novos ventos foram sentidos de maneira distinta desde à Índia ao Brasil, os dois territórios com efetiva presença de um corpo administrativo da Coroa. Com efeito, a perda do favorecimento que antes recebiam da Monarquia Portuguesa teve implicações em todas as missões empreendidas dentro do espaço de autoridade do Padroado Português. O rei Filipe II (I de Portugal) não veio a demonstrar a mesma empatia para com o grupo. Por conseguinte, não concedeu grande espaço à Companhia de Jesus, tanto dentro como fora

---

655 Curvelo, 2008, p. 28.

dos reinos. Em 1591, sendo a autoridade sobre todos os territórios então sob atividade portuguesa, D. Filipe I emitiu um decreto no qual se opunha ao controle de terras e possessões pelos jesuítas.<sup>656</sup> Como a Ordem sempre manteve uma estreita ligação com a Coroa Portuguesa, essa acabava por ser uma medida que buscava enfraquecer a manutenção da presença jesuíta nos territórios que então passaram à sua intervenção e controle.

Desse modo, no século XVII os portugueses vieram a lidar no circuito oriental com a presença de holandeses, ingleses e franceses, os quais rapidamente passaram a intervir no comércio e nos estabelecimentos que então mantinham com exclusividade - como era o caso do Japão. Da mesma maneira, passaram a lidar com a concorrência direta em algumas atividades, como no caso do comércio de escravos promovido no eixo atlântico, que era inclusivamente um dos empreendimentos mais lucrativos da Coroa Portuguesa.

Essas situações, somadas a questões vividas localmente, que acabaram por impactar a presença mantida em alguns dos territórios, vieram por minar a própria missão jesuíta, que se viu com muito menos apoio - tendo de fato perdido boa parte do investimento até então recebido. Sendo que o Brasil era um território de genuíno domínio português, nesse panorama, a atenção dos portugueses cada vez mais passou a se voltar para ele. A balança então pendia de vez do Extremo Oriente da Ásia para a América.

Não apenas política e economicamente se sentiu uma grande mudança nas zonas que até então estavam sob autoridade da Coroa de Portugal. Também a Igreja Católica, a partir das experiências vivenciadas no século anterior, passou a se reorganizar, no sentido de controlar o trabalho que vinha sendo feito pelas ordens dentro e fora da Europa. Com isso, a evangelização a ser promovida pela Companhia de Jesus passou a sofrer fortes investidas, tendo em consideração que até então haviam tomado medidas e estratégias que causavam muito desconforto e apreensão. Assim, criada no ano de 1622 com o objetivo de promover a reevangelização da Europa, a *Propaganda Fide*, órgão que veio a configurar um maior controle da Santa Sé sobre as diversas missões, manteve um departamento especificamente destinado às missões ultramarinas, o qual veio a contundentemente travar a atividade jesuítica no Oriente.

---

656 Alden, 1996, p. 434.

Essa mudança de cenário passou a implicar uma alteração significativa na liberdade dos missionários, a partir do endurecimento de uma maior fiscalização e controle sobre a missionação. Se para o século XVI houve genuinamente um grande espaço para que muitos padres viessem a desenvolver a evangelização a partir daquilo que individualmente percebiam como sendo o melhor caminho para a missão, cada vez mais ficaram reféns das determinações que eram estipuladas em Roma, e que muitas vezes causavam impedimentos àquilo que pretendiam.

## Conclusão

Desde o século XV que se vivia na Europa um processo incontornável de profundas mudanças, o qual teve efeito direto sobre a cultura e o pensamento humano. Essas transformações diziam respeito não apenas ao governo dos países, como também à economia e à vida social em geral - esfera em que se enquadrava o universo religioso. O Renascimento, a Reforma Protestante, a Contrarreforma Católica e a Expansão Marítima dos Reinos Ibéricos foram os fios condutores dessa transformação, que não se conseguiu mais frear. Foi no século XVI, diante de todos esses elementos, que o novo panorama mundial tomou efetivamente corpo, não comportando mais o isolamento de algumas regiões. Com a diversificação das experiências - gerada pelo contato entre diferentes povos e culturas -, cada vez mais se mostrou insustentável viver segundo valores completamente comuns, uniformes e integralmente coesos desde à Europa até aos confins do mundo.

Esse foi um cenário que não se delineou apenas alicerçado na atividade das Coroas Portuguesa e Castelhana, pioneiras absolutas do processo de descompartimentação do mundo, mas igualmente dos outros grupos a elas diretamente relacionados. A campanha evangelizadora promovida pela Companhia de Jesus foi, indubitavelmente, um dos elementos a estruturar o projeto expansionista da Coroa Portuguesa, tendo sido crucial o apoio e o incentivo recebido por parte do Rei desde a sua fundação. Essa parceria acabou por culminar na superação de muitas das barreiras até então existentes, vindo a promover a interação e a circulação entre as várias regiões. Com efeito, em algumas zonas onde o poder administrativo e militar da Coroa não conseguia ter alcance, eram os próprios missionários, sob sua autoridade, a representá-la.

Nesse sentido, tanto a expansão portuguesa como a campanha jesuítica que a ela prontamente se vinculou, não podem ser vistas de maneira isolada. Eram fenômenos genuinamente internacionais, de caráter global, que já não respondiam apenas a uma só dinâmica e tampouco a uma única referência. O século XVI foi verdadeiramente um momento muito particular dentro desse processo, mesmo que não tenha sido nele iniciado ou concluído. Ao mesmo tempo em que esse novo delineamento implicava uma descontinuidade, uma ruptura com antigas práticas e pensamentos, promovia a defesa e

continuidade de outros, os quais em grande medida ainda estavam presos a uma herança medieval - principalmente no que diz respeito às formas de sociabilidade e de religiosidade.

Considerando-se que a evangelização promovida fora da Europa esteve completamente dependente do apoio e do aval das coroas ibéricas, aquilo que dizia respeito à religião muitas vezes se confundia e conflitava com os outros interesses estabelecidos no território. Sendo que em cada região foram despertados alguns interesses em detrimento de outros, a experiência pela qual os missionários vieram a passar nas várias partes do mundo acabou por variar - o quanto mais daquilo que era vivenciado no território europeu. Tendo a presente investigação se apoiado nas missões jesuítas fundados nos limites da atividade da Companhia de Jesus sob a autoridade do Padroado Português em termos de sua amplitude geográfica, é compreensível que as diferenças ali encontradas, quando colocadas em confronto, são ainda mais evidentes. Nesse sentido, o espaço de sociabilidade que acabou sendo contruído pelos jesuítas no Brasil e no Japão foi muito distinto, correspondendo ainda menos àquilo que era experienciado na Europa.

No século XVI, por mais que do continente europeu tenha havido o acompanhamento daquilo que vinha sendo empreendido em outras zonas, acabando muitas vezes por controlar ou sufocar algumas práticas a serem exploradas pelos jesuítas no campo, a campanha missionária não assumiu um corpo totalmente uniforme. Alguns padres atuaram contundentemente no sentido de desenvolver o trabalho da forma que acreditavam ser a melhor, deixando de seguir tão rigorosamente algumas das determinações de Roma. Mais afastados dos poderes administrativos da Coroa, da Igreja e da sede da Companhia, alguns jesuítas conseguiram de fato empreender a missionação junto à população nativa de uma forma mais aberta, buscando adaptar o quanto fosse possível a catequização à realidade local.

A esse respeito, a experiência individual foi incontestavelmente um fator determinante, tanto para a missão como para a própria Companhia de Jesus. Sendo uma Ordem religiosa jovem, fruto daquele tempo e sem uma base sólida que fundamentasse integralmente as suas normas, tendo em vista que ainda contavam com pouca “experiência” a sustentar a sua ação, em determinados territórios foi largamente a iniciativa individual de alguns padres que ditou o caminho a ser seguido pela missionação. Ao se depararem com realidades nunca antes vividas, e,



consequentemente, por situações que nunca haviam sido previstas, ao mesmo tempo em que não podiam contar com uma rápida resposta desde a sede da Companhia - que, todavia, pouco poderia fazer, já que igualmente não havia se deparado anteriormente com essas situações -, foi largamente a iniciativa individual que marcou o passo a ser seguido nessas primeiras décadas da campanha jesuítica.

Nesse fluxo, foi possível perceber e confirmar que para ambos os casos existiram missionários que pessoalmente tiveram uma postura mais conservadora e ortodoxa em relação ao trabalho a ser desenvolvido, como outros que assumiram uma postura muito mais aberta e inovadora, seguindo por algumas experimentações sociais e culturais. Isto é, apesar de haver uma normativa estipulada pela Companhia de Jesus, bem como fundamentos e motivações comuns a todos os missionários, no campo acabaram por despontar comportamentos distintos no trato com a população nativa, os quais tanto poderiam condizer a um posicionamento mais reacionário como também mais arrojado - o que necessariamente passava pelo próprio discernimento e consciência dos padres.

Em muitos momentos - e muitas vezes por um longo período de tempo - os missionários se viram em completo isolamento, apenas podendo contar com o seu próprio juízo e força. Até o ano de 1593 formavam inclusivamente o único grupo de religiosos a se fazer presente desde o Brasil até ao Japão, os extremos do alcance do Padroado Português. Desse modo, na comunicação muito demorada e restrita com os membros da Ordem em outros territórios, bem como com a discrepância entre as determinações vindas de Roma e aquilo que se deparavam localmente, muitas vezes os missionários vieram a digerir e descartar algumas orientações e regulamentos, vindo a flexibilizar e adaptar o seu pensamento e prática àquele universo.

Por meio da troca de correspondência, aquilo que era relatado desde determinada missão passava a circular pelo mundo. Consequentemente, essas cartas, material que despertava um vivo interesse e curiosidade e que servia para os fins propagandísticos da Companhia de Jesus, acabavam por ter o seu conteúdo adaptado, censurado, editado e reproduzido, respondendo à imagem e à mensagem que se pretendia divulgar. As cartas e relatórios jesuítas foram por certo tempo as únicas fontes a dar notícia sobre algumas regiões, inclusive ao próprio Rei. Desse modo, há que se considerar que esse material foi elaborado a partir da bagagem levada pelo missionário, a qual incluía a sua formação educacional e a sua atuação dentro da Igreja, bem como a sua experiência pessoal -

tendo-se em consideração que as experiências vividas diferiam muito consoante o tempo e o lugar do qual se reportavam.

Havia uma grande dispersão tanto no panorama da presença portuguesa no mundo como também da própria campanha jesuítica. Isso quer dizer que os indivíduos que dele faziam parte estavam espalhados por várias zonas, contando com um número muito reduzido de pessoas e também com pouco território efetivamente ocupado. Nesse quadro, algumas zonas acabaram por ganhar maior destaque, vindo a receber mais atenção a partir daquilo que apresentavam e do interesse que despertavam. A esse respeito, tanto o Brasil como o Japão desempenhavam um papel singular tanto para a Coroa como para a Companhia. Ao mesmo tempo, essa era uma campanha que se lançava desde a Europa até todas as terras em que se mantinha alguma forma de estabelecimento. Assim, mesmo com a intenção de que se mantivesse dentro de um projeto único e coerente, dentro da dimensão que alcançava algumas missões acabaram por ser desfavorecidas frente a exaltação das demais.

O Brasil, que há tempos se havia tornado uma área de domínio português, mas que, no entanto, pouca atenção havia recebido, acabou por gradativamente ganhar importância para o projeto imperial de Portugal. Com isso, passou a ser feito um investimento na efetiva administração e controle do território, não apenas a partir da exploração de algumas atividades comerciais como igualmente pela atividade religiosa. Nomeadamente, a catequização dos povos não europeus foi desde o princípio uma bandeira assumida pelo rei D. João III. Dessa maneira, a Companhia de Jesus foi a primeira Ordem a propriamente se instalar no território, tendo acompanhado o estabelecimento do Governo-Geral, delegação de parte do poder real para a administração daquelas terras.

Ao lidar com uma população que não respondia ao referencial europeu-católico, não correspondendo às esferas de autoridade portuguesa e tampouco absorvendo os fundamentos da doutrina, os missionários se viram em conflito com a inaplicabilidade daquilo que traziam desde a Europa. Desse modo, para que pudessem chegar à catequização e à conversão dessa população, os padres começaram a buscar alternativas para tornar a religião mais atrativa e inteligível aos índios.

Contudo, havia uma lógica colonial a pairar sobre o Brasil, tendo em consideração que esse era um circuito de domínio português, o qual contava com o

estabelecimento de uma comunidade portuguesa. Isto é, a missionação necessariamente deveria se desenvolver em torno dessa mesma lógica. Ao buscarem maior liberdade para promover o trabalho junto à comunidade indígena, com o tempo os missionários investiram nos aldeamentos em zonas mais distanciadas dos centros urbanos ocupados pelos portugueses. No entanto, essa foi uma iniciativa que causou muita apreensão e resistência.

A partir do momento em que as notícias passaram a alcançar Roma, foi feito um esforço para que os padres abandonassem as aldeias. O controle sobre esses espaços era uma forma de evitar que os missionários se desviassem e se corrompessem a partir do contato com o mundo "selvagem". Dentro da missão, alguns missionários, e inclusive alguns dos superiores e provinciais, vieram a reforçar que o trabalho junto aos indígenas, especialmente dentro dos aldeamentos, era a essência da própria missão. Todavia, desde Roma se compreendia que o trabalho nos aldeamentos fazia com que os missionários se perdessem, sendo que tampouco acreditavam que por ele se conseguiria a salvação dos índios. Desacreditavam, assim, aquilo que era a principal empresa de alguns missionários, vista como essência da própria missão.

Entre os jesuítas aqui selecionados, tanto Manuel da Nóbrega quanto José de Anchieta identificavam a evangelização junto à população indígena como o principal sentido da missão. Entretanto, viram-se reféns dos obstáculos acima referidos, especialmente da presença de um poder administrativo português e de outros europeus, os quais intervinham diretamente no trabalho que por eles era desenvolvido - ou que então pretendiam desenvolver.

Dessa maneira, a forma encontrada para que conseguissem levar a missionação mais ao seu modo, sendo que ambos apelavam para uma maior flexibilização e abertura à cultura dos índios, foi justamente o afastamento em relação à comunidade portuguesa estabelecida no território, então majoritariamente sediada em Salvador. Assim, ao privilegiarem a missionação mais ao interior, contradizendo os interesses de Roma, tanto Nóbrega como Anchieta vieram a passar boa parte dos anos na região da Capitania de São Vicente. Mesmo em meio a algumas polêmicas e atritos, pela sua atuação pessoal, pela experiência com a terra e também pela repercussão que acabaram por conquistar, ambos assumiram a função de Provincial do Brasil.

Mesmo havendo demonstrado certa contrariedade e inquietação com o

“aprisionamento” que sentiam em Salvador, vindo a assumir uma função que era mais burocrática e fugia do trabalho missionário, ambos tiveram que responder diretamente às outras esferas de poder estabelecidas no território. Em comum, tanto Nóbrega quanto Anchieta retomaram à evangelização dos indígenas logo que se desvincularam do cargo de provincial. Essa iniciativa demonstra o quanto a missionação junto aos índios despertava o seu interesse e atenção, por mais que, ao longo das décadas em que viveram no território, tenham diretamente sido barrados e confrontados por alguma oposição e rejeição ao seu trabalho - manifestadas em diferentes ocasiões, não apenas pelo Rei, como igualmente pela Companhia de Jesus e pela Igreja Católica.

No Extremo Oriente da Ásia, em uma situação praticamente oposta, a presença dos missionários jesuítas foi a única forma de estabelecimento europeu na região. Eram, por conseguinte, os principais representantes dos interesses portugueses. Sendo uma zona de difícil alcance, onde não possuíam qualquer tipo de respaldo administrativo ou militar, os missionários não conseguiram se manter em grande número. Não tendo sido possível se estabelecerem na China ainda por mais de uma década, toda a atenção se voltou ao Japão, território que, a partir do cenário muito conturbado que era vivido internamente, acabou por dar margem à investida jesuíta. Para além dos missionários, ao arquipélago vinham esporadicamente mercadores, os quais, no entanto, não se estabeleciam no território, e tampouco seguiam para além dos limites dos portos - não mantendo qualquer tipo de relacionamento direto com a população japonesa, muito menos com os líderes locais.

Por mais que a situação ali encontrada fosse muito dispare da que então era vivida na Índia e no Brasil, onde a Coroa Portuguesa de fato mantinha um governo local voltado para controlar e dar suporte às atividades empreendidas, no que diz respeito à campanha evangelizadora, a população japonesa era vista como muito superior a todas as outras com as quais até então haviam se relacionado. Assim, sendo gente da mais “alta” que havia, apesar dos muitos impedimentos e obstáculos, o esforço parecia valer a pena. A partir dos sucessos obtidos, e a todos os pulmões divulgados, de fato a missão veio a receber muito apoio e investimento. Entretanto, as dificuldades enfrentadas eram muitas, e, para que se conseguisse levar a missão tendo verdadeiramente bons resultados, era impreterível fazer adaptações aos costumes e a algumas de suas práticas - o que nem sempre foi bem visto fora do Japão.

De todo modo, encontrando-se em boa medida isolados, alguns missionários

conseguiram colocar em prática estratégias que buscavam tornar aquela cristandade o quanto mais japonesa possível, estando concretamente no limite para que não corrompessem os fundamentos da religião. Sendo uma iniciativa de apenas alguns padres, já que a adaptação ao modo japonês não era bem vista por todos, a dispersão dentro do próprio território era também explorada, pois o isolamento em relação aos seus pares permitiria promover a missionação a partir desses fundamentos.

Sendo um universo até então completamente desconhecido e estranho, que não possibilitava uma imposição dos valores e do referencial europeu, desde o princípio houve missionários que compreenderam que a acomodação à cultura japonesa seria a única saída para a sobrevivência e a evolução da missão. Ao mesmo tempo, muito pelo estranhamento que causava, outros se colocaram completamente resistentes a essas mesmas práticas. De todo modo, entre aqueles que se abriram para a experiência japonesa houve um comportamento comum de valorização dos costumes e dos códigos locais. Entre eles, o padre Luis Fróis alcançou enorme destaque. Por mais que tenha chegado ao território após mais de uma década de fundação da missão, e que não tenha galgado as mais altas posições, Fróis sofreu uma verdadeira imersão à cultura japonesa, tendo defendido abertamente a adaptação à cultura local, o investimento no ensino de jovens japoneses e a formação de um clero nativo.

Considerando-se que alcançou como poucos a fluência na língua japonesa, tendo vivido por muito tempo exclusivamente entre os japoneses e atuado junto às principais lideranças daquele período, Fróis pôde falar com propriedade sobre a cultura local, pela qual já não demonstrava estranhamento ou resistência. Entretanto, por mais que a sua atuação tenha sido determinante no contexto da missão, não teve um efeito direto no que diz respeito ao rumo que ela tomou. De todo modo, o padre acabou por agir em grande parte a partir daquele que lhe parecia ser o melhor caminho, tendo servido de exemplo para outros que, como ele, acreditavam que esse era o meio preferencial para a manutenção da missão.

O visitador Alessandro Valignano, apesar de ter desembarcado no território passados trinta anos da missão, tendo concretamente pouca experiência no campo, prontamente absorveu as experiências que haviam sido relatadas, assumindo a adaptação cultura como a principal opção para o trabalho a ser realizado junto àquela população. Possuindo autoridade sobre todos os territórios da Ásia, o padre não teve essa mesma apreciação sobre as outras regiões, apenas para o Extremo Oriente -

considerando-se que os seus fundamentos foram posteriormente aplicados para a missão que se fundou na China. Isso demonstra que a forma de perceber e identificar as diversas populações era particular, não geral. Valignano via os japoneses com bons olhos. Para ele, eram verdadeiramente gente que estaria apta não apenas para a conversão, como também para a vida religiosa. Ao ser representante direto do Superior Geral da Companhia de Jesus, o padre tinha poder suficiente para definir as orientações oficiais a serem seguidas pela missão japonesa - mesmo que, com o tempo, elas viessem a barrar nos interesses de Roma.

Tendo permanecido no território apenas por alguns anos, em ao todo três visitas, Valignano veio a formular diretrizes próprias para a missão japonesa. Contudo, as suas determinações não foram bem vistas por todos, já que alguns missionários não apoiaram o uso da acomodação cultural como metodologia de trabalho a ser empregue. Da mesma maneira, muitas das indicações do Visitador quando recebidas em Roma acabaram por causar grande estranhamento, não tendo sido bem aceitas. Por exemplo, a formação do clero nativo, uma das principais propostas de Valignano, não recebeu apoio desde a sede. No entanto, pela demora na comunicação, que ocasionava um atraso muito grande na recepção das orientações do Geral, e também pela iniciativa pessoal de digeri-las e ignorá-las, o padre insistiu no seu investimento, o que fez com que a missão viesse a assumir cada vez mais uma face japonesa.

Alessandro Valignano manteve a sua linha de ação e pensamento, todavia, o cenário político do Japão mudou por completo na passagem do século XVI para o XVII. Essa mudança acarretou o impedimento na execução do trabalho da maneira que vinha sendo empreendido, tendo em vista que já não conseguiam manter o espaço que lhes era até então concedido. Se antes havia os grandes sucessos para divulgar, essa já não era a realidade da missão. Com o endurecimento da perseguição aos cristãos a missionação foi sufocada, vindo pouco a pouco a definhando. De qualquer maneira, para o século XVI ainda se manteve como um dos casos de maior sucesso dentro do panorama geral da campanha jesuítica empreendida fora da Europa, tendo sido de fato vista como um modelo a ser seguido por outras missões - inclusive pela do Brasil. Afinal, por mais que o projeto missionário desenvolvido a partir das diversas missões respondesse ao mesmo signo da Companhia de Jesus e da obediência à Santa Sé, as realidades encontradas eram muito diferentes, e acabavam por marcar propostas de uma cristandade também particular, vistas com mais ou menos interesse.

No século XVII a "verdade" já não parecia ser tão evidente, e tampouco a possibilidade de se manter o projeto de mundialização do cristianismo tão uniforme como no princípio se pretendia. O perfil assumido pela Companhia de Jesus passou a diferir entre a sede em Roma, a Província estabelecida no Brasil e as missões do Oriente. Afinal, a campanha jesuítica se mantinha a partir de relações muito complexas, que exigiam adaptações do projeto missionário às condições encontradas localmente. Essa dinâmica implicava uma contínua troca entre a sede da Companhia, a Santa Sé e as Províncias, propiciando necessariamente uma profusão de interesses e possibilidades, sendo, por conseguinte, mantida a partir de alguma negociação entre as determinações feitas na Europa e aquilo que se podia aplicar localmente.

Mesmo contemplando muita diversidade e a possibilidade de adaptações dentro da sua esfera de atuação, o projeto missionológico da Companhia de Jesus era comum aos vários membros espalhados pelo mundo, os quais frequentemente exaltavam a obediência à Igreja Católica e à Ordem como pilares para a construção da cristandade à escala pretendida. Não sendo um processo apenas restrito ao universo religioso, tendo em vista que estavam intimamente relacionados aos interesses da Coroa Portuguesa e também dos outros grupos estabelecidos nos territórios, esse foi um “[...] processo histórico no qual a religião se constitui no instrumento preferencial para descrever a cultura dos outros”.<sup>657</sup> Foi essencialmente a partir da evangelização que os missionários vieram a estreitar laços com as populações dos territórios onde se faziam presentes, e foi primordialmente a partir da narrativa dos religiosos que se passou a conhecer dentro da Europa sobre os outros mundos do mundo. Por conseguinte, tendo desde o princípio se ligado intimamente à Coroa Portuguesa e assumido uma roupagem e características muito específicas, ao longo do século XVI a Companhia de Jesus acabou por ter um papel protagonista na empresa assumida pelo Padroado Português, bem como propriamente pelo Império. Realidade que se alterou por completo no século seguinte, nunca mais retomando as formas que a esse tempo assumiram.

Assim, a partir desses exemplos, enquanto grupo privilegiado desse processo, podemos encontrar entre os jesuítas indivíduos adeptos das mais variadas opções missionárias, independentemente da base cultural e social dos povos a passar pela missionação, bem como do tipo de presença europeia estabelecida no território. Essa constatação reforça que aqueles que se mostraram adeptos aos novos ventos, como

---

657 Montero, 2006, p.18.

Nóbrega, Anchieta, Fróis e Valignano, acabaram por ter de abrir espaço para a realização do trabalho da maneira que pretendiam, mais inovadora, em meio a uma força ainda muito conservadora e resistente a mudanças, mesmo dentro da própria Ordem. As experiências vividas, a circulação de ideias e de gentes, os confrontos e os debates gerados pelos vários encontros acabaram por delinear não apenas o rumo das várias missões, como dos próprios grupos e entidades a elas envolvidas. O mundo já não era o mesmo, e os novos ventos já não poderiam ser ignorados.



## Bibliografia

### Fontes

ANCHIETA, José de. *A Arte da Gramática da língua mais usada na Costa do Brasil*. Coimbra: Antonio Mariz, 1595.

\_\_\_\_\_. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

\_\_\_\_\_. *Diálogo da Fé*. São Paulo: Edições Loyola, 1988.

\_\_\_\_\_. *Doutrina Cristã* (vol. I e II). Obras Completas 10 vol. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso SJ. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

BAPTISTA, Francisco de Sales (ed). *São Francisco Xavier: obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta a el-rei D.Manuel sobre o achamento do Brasil* (1 de Maio de 1500). Introdução e notas de M. Viegas Guerreiro; leitura paleográfica de Eduardo Nunes. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1974.

CARDIM, Padre Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil* (Século XVI). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

*Carta dos Jesuitas do Oriente e do Brasil: 1549-1551* / apres. de José Manuel Garcia. Lisboa: CNCDP, 1993.

*Cartas qve os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno 1549. até o de 1580. Primeiro tomo, nellas se conta o principio, socesso, & bondade da Christandade daquellas partes, & varios costumes, & idolatrias da gentilidade... Em Euora por Manuel de Lyra. Anno de M.D.XCVIII. [2 vols.: 1º 1549-1580, 481 fls.; 2º 1581- 1588, 267 fl.]*

*Cartas que os padres e Irmãos da Companhia de Jesus, que andão nos reynos de Iapão escreuerão aos da mesma Companhia da India e Europa, desd o anno de 1549 ate o de 66, Coimbra, 1570.*

*Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*, Edições Loyola,

2004.

*Documenta Indica* / dir. de José Wicki S.J., com colaboração de John Gomes nos vols. XIV a XVI, 18 vols. Roma, 1948-1988.

*Documentos del Japón* / dir. de Juan Ruiz de Medina S.J., 2 vols. Roma, 1990-1995.

*Exercícios Espirituais*. Tradução do autógrafo espanhol Tradução por Vital Cordeiro Dias Pereira, S.J. Organização e Notas por F. de Sales Baptista. Braga: S.J. LIVRARIA A. I.,

FRÓIS, Luís, S.J. *Tratado em que se contem muito susinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes antre a gente de Europa e esta província de Japão. E ainda que se achem nestas partes do Ximo algumas couzas em que parese comvirem os japões connosco, não he por serem commuas e universais nelles, mas adquiridas polo comercio que tem com os portuguezes que ca vem tratar com eles em seus navios - e são muitos de seus costumes tão remotos, peregrinos e alongados dos nossos que quasi parese incrível poder aver tão opposita contradisção em gente de tanta policia, viveza de emgenho e saber natural como tem. E pera se não confundirem humas cousas com outras dividimos isto com a graça do Senhor em cap(ito)los - feito em Canzusa aos 14 de Junho de 1585 annos*, (ed. crítica de Josef Franz Schütte S.J.), Tôkyo, 1955.

\_\_\_\_\_. *Historia de Japam* / ed. José Wicki S.J., 5 vols., Lisboa, 1976-1984.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província de Santa Cruz & Tratado da Terra do Brasil* (1576 e c. 1570). São Paulo: Obelisco, 1964.

LEITE, Serafim (ed.). *Novas cartas jesuíticas - de Nóbrega a Vieira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

\_\_\_\_\_. *Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega*, Opera Omnia. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1955.

*Leys e provisões que ElRey dom Sebastião nosso senhor fez depois que começou a gouernar. Impressas em Lixboa per Frâncisco Correa ... 1570.*

Loyola, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus*. Lisboa, 1975.

LOYOLA, Inácio de Loiola; COELHO, Antonio José (org.). *Cartas*. Braga: Editorial A., 2006.

*Monumenta Brasiliae* (ed. Serafim Leite S.J.), 5 vols., Roma, 1956-1968.

*Monumenta Historica Japonica* (ed. Josef Franz Schütte S.J.), Roma, 1975.

NOBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil: 1549-1560*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Graphica, 1931.

*Obras Completas de San Ignacio de Loyola*. Edición manual, Transcripción, introducciones y notas del P. I. Iparraguirre, S.I., BAC, Madrid, 1952.

PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação*. edição crítica. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1983 [Lisboa: 1614].

SALVADOR, Frei Vicente. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1982.

VALIGNANO, Alessandro, S.J. Sumario de las Cosas de Japón: Adiciones del Sumario de Japón. In: *Monumenta Nipponica Monographs*, v. 9. Tóquio: Sophia University, 1954 [1583/1592].

\_\_\_\_\_. *Il Cerimoniali per i missionari del Giappone* – Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Japão. Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 1946. Edited by Josef Franz Schutte.

Vocabulario da Lingoa de Japão com a declaração em Portuques, feito por alguns Padres e Irmãos da Companhia de JESU, BA/JÁ, Cód. 46-VIII-35.

XAVIER, Francisco; BAPTISTA, Francisco de Sales. *Obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

## **Estudos**

ABREU, Laurinda. "O arcebispo D. Teotónio de Bragança e a reestruturação do sistema assistencial da Évora Moderna". In *Igreja, Caridade e Assistência na Península Ibérica* (sécs. XVI-XVII). Lisboa: Edições Colibri - CIDEHUS-UE, pp. 155-165.

AGNOLIN, Adone. *O Appetite da Antropologia* - o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso tupinambá. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

\_\_\_\_\_. *Jesuitas e Selvagens: A Negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi* (séc.XVI-XVIII). São Paulo: Humanitas, 2007.

\_\_\_\_\_. Religião e Política nos Ritos do Malabar (séc. XVII): interpretações diferenciais da missionação jesuítica na Índia e no Oriente. In *CLIO - Revista de Pesquisa Histórica: Dossiê Estudos Jesuíticos*, Recife, v. 1, n.27.1, pp. 203-256, 2009.

\_\_\_\_\_. O Budismo como Sistema de Mediação Missionária no contexto asiático dos séculos XVI-XVII. In *Rever (PUC-SP)*, v. 13, pp. 131-168, 2013.

\_\_\_\_\_. *História das Religiões: Perspectiva Histórico-Comparativa*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALBUQUERQUE, Luís de. *Navegadores, Viajantes e Aventureiros Portugueses – séculos XV e XVI*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1987.

ALBUQUERQUE, Luís de (dir.). *Martim Afonso de Sousa*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and beyond, 1540-1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALDEN, Dauril (ed.). *Colonial Roots of Modern Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1973.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula (org.). *O império por Escrito: formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico (séculos XVI-XIX)*. São Paulo: Alameda, 2009.

ALVAREZ, Fernando J. Bouza. *Portugal no tempo dos Filipes: política, cultura, representações (1580-1668)*. Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

ALVES, Adalberto. *Em busca da Lisboa árabe*. Lisboa: CTT Correios, 2007.

ALVES, Jorge Manuel dos Santos. “Cristianização e organização eclesiástica”, In OLIVEIRA MARQUES, A. H. de (dir.). *História dos Portugueses no Extremo Oriente: em torno de Macau - séculos XVI-XVIII*, tomo I. Lisboa: Fundação Oriente, 1998, pp. 301-47.

ANDERSON, Perry. *As linhagens do Estado Absolutista*. Porto: Edições Afrontamento, 1984.

ANDRADE, António A. Banha de. *Mundos Novos do Mundo*. Panorama da difusão pela

Europa de notícias dos Descobrimentos Geográficos Portugueses, 2 vols. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1972.

ANSELMO, António Joaquim. *Bibliografia das obras impressas em Portugal no século XVI*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1926.

ANTUNES, Cátia. *Lisboa e Amesterdão: 1640-1705*. Um caso de globalização na História Moderna. Lisboa: Horizonte, 2009.

APP, Urs. *The Birth of Orientalism*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2010.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

ARCOS, Maria Fernanda G. de los. “The Philippine colonial elite and the evangelization of Japan”, In *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, n. 4, junho, pp.63-89, 2002.

ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (eds.). *História da Vida Privada*, vol.3, Do Renascimento ao Século das Luzes. Porto: Afrontamento, 1990.

*As Artes Decorativas e a Expansão Portuguesa: Imaginário e Viagem*, Actas do 20o Colóquio de Artes Decorativas: 10º Simpósio Internacional, Lisboa, ESAD, 2010.

ASSUNÇÃO, P. *Negócios Jesuíticos: O cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

BAILEY, Gauvin Alexander. *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*. Toronto-Buffalo, Londres: University of Toronto Press, 2001.

BAILYN, Bernard. *Atlantic History: Concept and Contours*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. *Cultural Encounters in Atlantic History, 1500–1825: Passages in Europe’s Engagement with the West*. Palgrave Macmillan, 2005.

BALDINI, Ugo. “As Assistência ibéricas da Companhia de Jesus e a actividade científica nas missões asiáticas (1578-1640): alguns aspectos culturais e institucionais”. In *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 54, 1998, pp. 195-246

BANGERT, William. *História da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1985.

BANOS, Antonio Villacorta. *La jesuita: Juana de Austria*. Barcelona: Editorial Ariel, 2005.

BARBOSA, Maria de Fátima. *As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.I. (1534-1597)*. Roma: Editrice Pontificia Università gregoriana, 2006.

BARON, Hans. *En Busca Del Humanismo Cívico*. México: Fondo de Cultura Economica, 1993.

BARRETO, Luís Filipe. "A Ásia na Cultura Portuguesa (1485-1630)". In *Os Construtores do Oriente Português*. Lisboa: CNCDP, 1998.

\_\_\_\_\_. *Lavrar o Mar. Os Portugueses e a Ásia*. Lisboa: CNCDP, 2000.

BARROS, Cândida; MARUYAMA, Toru. O perfil dos interpretes da Companhia de Jesus no Japão e no Brasil no século XVI. In *Revista de história e estudos culturais*, vol.1, Dez, 2007.

BARROS, Marina Leal de; MASSIMI, Marina. "Releituras da Indiferença: Um Estudo Baseado em Cartas de Jesuítas dos Séculos XVI e XVII". In *Paidéia*, vol. 15, no. 31, 2005, pp.195- 205.

BARROS, José D'Assunção. História Comparada: atualidade e origens de um campo disciplinar. In *História Revista*, Goiânia, v.12, n, 2, p. 279-315, jul /dez, 2007.

*Biombos Namban / Namban Screens*, Lisboa, Museu Nacional de Soares dos Reis, IMC, 2009.

BENTON, Lauren. *Law and colonial cultures: legal regimes in world history, 1400-1900*. Studies in comparative world history. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BENJAMIN, Thomas. *The atlantic world: europeans, africans, indians and their shared history, 1400-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

BERNABÉ, Renata Cabral. *A construção da missão japonesa no século XVI*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de História da Universidade de São Paulo, 2012.

BERTRAND, Michel; PLANAS, Natividad (orgs.). *Les Sociétés de Frontière. De la Méditerranée à l'Atlantique (XVIe-XVIIIe siècle)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.

BETHENCOURT, Francisco. O Contato entre Povos e Civilizações. In BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (dir). História da expansão portuguesa, vol.1. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998.

BLACKBURN, Robin. *A Construção do escravismo no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BLOCH, Marc Bloch. “Pour une histoire comparée des sociétés européennes”, In *Mélanges historiques*, vol. 1, Paris 1963, pp. 16–40; Em inglês: In Marc Bloch, *Land and Work in Medieval Europe: Selected Papers*, London, 1967.

BÔAS, Luciana Villas, "Línguas da pregação: os meninos da terra e as missões jesuíticas no Brasil (1549-1555)", In *Revista USP*, São Paulo, no. 81, pp. 161-172, 2009, p. 168.

BOSCARIOL, Mariana. “Da menoridade do outro e do portarem-se como meninos: cartas das missões jesuítas no Brasil e no Japão do ano de 1549”. In *Revista Oriente*, Lisboa, 2016, pp.92 - 103.

\_\_\_\_\_. "Os missionários jesuítas e o idioma japonês (1549-1620)". In OLIVEIRA, Anderson José M. de Oliveira; MARTINS, William de Souza (org.). *Dimensões do catolicismo no império português* (séculos XVI-XIX). 1. ed. Rio de Janeiro: Gramond, 2014, pp.15-44.

\_\_\_\_\_. *No que toca a língua e adaptação na metodologia de trabalho jesuíta no Japão*: Gaspar Vilela, Alessandro Valignano e João Rodrigues Tçuzu (1549-1620), Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Língua, Literatura e Cultura Japonesa da Universidade de São Paulo, 2013.

BOXER, Charles R. *The Portuguese Seaborne Empire: 1415-1825*. London: Hutchinson, 1969.

\_\_\_\_\_. *Fidalgos no Extremo Oriente, 1550-1770: Factos e Lendas de Macau Antigo*. Lisboa: Fundação Oriente, 1990.

\_\_\_\_\_. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOURDON, Léon. *La Compagnie de Jésus et le Japon, 1547-1570*. Lisboa: Centro Cultural Português da Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

BOUZA ALVAREZ, José Luis. *Religiosidad Contrarreformista y Cultura Simbólica del Barroco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*, 2 vols., Lisboa, 1983-1984.

\_\_\_\_\_. “História e Ciências Sociais. A longa duração”. In: *Escritos sobre a História*. 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992. pp. 41-78.

BROCKEY, Liam Matthew. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

BROCKEY, Liam Matthew (ed). *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*. Surrey: Ashgate, 2008.

BUESCU, Ana Isabel. *D. João III (1521-1557)*. 2ª edição. Lisboa: Temas e Debates, 2008.

\_\_\_\_\_. “A livraria de D. Teodósio (1510?-1563), duque de Bragança. A sua dimensão numa perspectiva comparada”, In *Ler História*, vol. 65, 2013, pp.59-73.

\_\_\_\_\_. *A livraria renascentista de D. Teodósio I, duque de Bragança*. Lisboa: BNP, CHAM, 2016.

BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. *A Galáxia das Línguas na Época da Expansão*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992.

BURKE, Peter; PO-CHIA HSIA, Ronnie (orgs.). *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. São Paulo: UNESP, 2009.

BURKE, Peter. *Cultura popular na idade moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Variedade de história cultural*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2006.

\_\_\_\_\_. *O que é História Cultural?* 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. 2008.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.



- BURKHART, Louise M. *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 1989.
- BURTON, Antoinette (ed.). *After the Imperial Turn: Thinking with and through the Nation*. Durham, NC: Duke University Press, 2003.
- CABEZAS, Antonio. *El siglo ibérico de Japón. La presencia hispano-portuguesa en Japón (1543-1643)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1995.
- Cambridge History of Japan*, 6 vols. - vol. 3, Medieval Japan (coord. Kozo Yamamura), 1990; vol. 4, Early Modern Japan (coord. John W. Hall). Cambridge, 1991.
- CARDIM, Pedro; COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da (Orgs.). *Portugal na Monarquia Hispânica. Dinâmicas de integração e conflito*. Lisboa: CHAM, Red Columnaria, GHES, 2013.
- CARDIM, Pedro; MARCOS, David Martín; IÑURRITEGUI, José María (orgs.). *Repensar a identidade. O mundo ibérico nas margens da crise da consciência europeia*. Lisboa: CHAM, 2015.
- CAUTI, Fernando I. *Extremo Oriente y Perú en el siglo XVI*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.
- CASTEL-BRANCO, Cristina. *A Índia nos Jardins Portugueses*. Lisboa: Verbo, 2017.
- CELESTINO, Maria Regina. "Tirando frutos de uma vinha estéril: acordos e adaptações do projeto jesuítico no Brasil (1580-1620)". In *Tempo*, vol.11, no.21, Niterói, June, 2006, pp. 177-184.
- CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio. *Ciencia misionera en Oriente*. Los misioneros españoles como vía para los intercambios científicos y culturales entre el Extremo Oriente y Europa en los siglos XVI y XVII. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2001.
- \_\_\_\_\_. "El modo soave y los jesuitas en China". In *Revista de Humanidades*, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Mexico, no. 22, 2007, pp. 169-187.
- CHABOD, Federico. *Escritos sobre el Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- CHARTIER, Roger. *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza,

1993.

\_\_\_\_\_. *Culture écrite et société, l'ordre des livres* (XIVe - XVIIIe siècle). Paris: Éditions Albin Michel, 1996.

CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250 – 1550): história Religiosa e Sistema de Civilização*. Vol.1 - A Crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, 1975.

\_\_\_\_\_. *Conquista e Exploração dos Novos Mundos (século XVI)*. São Paulo: EDUSP, 1984.

\_\_\_\_\_. *A civilização da Europa clássica*, 2 vols. Lisboa: Estampa, 1987.

CLOSSEY, Luke. *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. New York: Cambridge University Press, 2008.

COHEN, Leonardo. *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555 –1632)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009.

COMPAGNON, Antoine, et al. *As novas fronteiras da Europa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Dom Quixote, 2005.

COOPER, Michael (ed.). *They came to Japan: na anthology of European reports on Japan, 1543 – 1640*. Berkeley: University of California Press, 1981.

CORREIA, Pedro Lage Reis. O conceito de missionação de São Francisco Xavier: alguns aspectos da sua acção missionária na Índia (1542-1545). In *Lusitania Sacra*, 2ª série, 8-9, 1996-1997, pp. 537-571.

\_\_\_\_\_. “Alessandro Valignano attitude towards Jesuit and Franciscan Concepts of Evangelization in Japan (1587-1597)” in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, publicação do Centro de História de Além-Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Volume 2, Junho de 2001, pp. 79 – 108.

\_\_\_\_\_. “A ‘Apologia’ de Valignano e a defesa do Padroado e dos direitos da Coroa Portuguesa na Ásia Oriental” in *Revista de Cultura*, De Xavier a Valignano: A Conquista Espiritual da Ásia, nº 19, 3ª Série, 3º Trimestre, Julho de 2006, Macau, Instituto Cultural do Governo da Região Administrativa Especial de Macau, pp. 171 – 188.

\_\_\_\_\_. “Francisco Cabral and Lourenço Mexia in Macao (1582-1584): two different perspectives of evangelisation in Japan” in *Bulletin of Japanese/Portuguese Studies*,

vol. XV, publicação do Centro de História de Além – Mar da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Dezembro de 2007, pp. 47-77.

\_\_\_\_\_. *A Conceção de Missionação na Apologia de Valignano*. Estudo sobre a Presença Jesuíta e Franciscana no Japão (1587-1597). Lisboa, CCCM/FCT, 2008.

CORTESÃO, Armando. *História da Cartografia Portuguesa*, 2 vols. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969-1970.

CORTESÃO, Jaime. *A fundação de São Paulo: capital geográfica do Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Livros de Portugal, 1955.

COSTA, João Paulo Oliveira e. "A Coroa portuguesa e o Japão", in *Oceanos*, Lisboa, nº 15, 1993, pp. 26-33.

\_\_\_\_\_. "Japão". In OLIVEIRA MARQUES, A. H. de (dir.). *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, de Macau à Periferia, vol. I, tomo II. Lisboa: Fundação Oriente, 1998, pp.377-467.

\_\_\_\_\_. *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, Tese de doutoramento em História apresentada à FCSH/UNL, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Japão e o cristianismo no século XVI: Ensaio de História Luso-Nipónica*. Lisboa: Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999.

COSTA, João Paulo de Oliveira; PINTO, Ana Fernandes. *Cartas ânuas do Colégio de Macau 1594-1627*. Lisboa: Fundação Macau, 1999.

\_\_\_\_\_. "A diáspora missionária" In *História Religiosa de Portugal*, dir. de Carlos Moreira Azevedo, vol, II, [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2000, pp. 255-313.

\_\_\_\_\_. *D. Manuel I - um Príncipe do Renascimento*. Lisboa: Temas & Debates, 2007.

\_\_\_\_\_. "A correspondência do Extremo Oriente com a Europa: formas de comunicar a longa distância", In SANTOS, Maria Emília Madeira; LOBATO, Manuel Lobato (coord.). *O Domínio da Distância*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2006, pp. 21-28.

COUTO, Jorge. *As Estratégias de Implantação da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados, 1992.

\_\_\_\_\_. *A Construção do Brasil*. Lisboa: Cosmos, 1995.

CRUZ, Maria Augusta Lima. *D.Sebastião*. Sintra: Temas e Debates, 2009.

CUNHA, Ana Cannas da. *A Inquisição e o Estado da Índia, Origens (1539-1560)*. Lisboa, Arquivos Nacionais / Torre do Tombo, 1995.

CURTHOYDS, Ann; LAKE, Marilyn (eds.). *Connected Worlds: History in Transnational Perspective*. Canberra : ANU E Press, 2006.

CURTO, Diogo Ramada. *Cultura escrita séculos XV-XVIII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2007.

\_\_\_\_\_. "Early Modern European Empires and Networks". In *International Journal of Maritime History*, vol. 21, 2009.

\_\_\_\_\_. *Cultura imperial e projetos coloniais (séculos XV a XVIII)*. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

CURTIN, Philip D. *Cross-Cultural Trade in World History*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1984.

CURVELO, Alexandra. "Copy to convert. Jesuit's missionary practice in Japan". In COX, R.A.(ed.). *The culture of copying in Japan: Critical and historical perspectives*. New York: Routledge, 2007, pp. 111- 127.

\_\_\_\_\_. *Nuvens Douradas e Paisagens Habitadas. A Arte Namban e a sua circulação entre a Ásia e a América: Japão, China e Nova-Espanha (c.1550-c-1700)*. Tese de Doutoramento em História da Arte apresentada à FCSH-UNL, 2008.

CURVELO, Alexandra; MATOS, Maria Antónia Pinto de; CARVALHO, Maria João Vilhena de (coord.). *Da Flandres e do Oriente: escultura importada*. Lisboa: IPM, 2002.

DAVIS; Natalie Zeom. *Trickster Travels: A sixteenth-Century Muslim between Worlds*. New York: Hill and Wang, 2006.

\_\_\_\_\_. "Decentering History: Local stories and cultural crossings in a global World". In *History &*

*Theory*, vol.50, nº2, 2011, pp.188-202.

DELGADO, Luis Frayle. *Pensamiento humanista de Francisco de Vitoria*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2004.

DELUMEAU, Jean. *La Reforma*. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

- \_\_\_\_\_. *A Civilização do Renascimento*, 2 vols. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- Dicionário de História dos Descobrimentos* (dir. de Luís de Albuquerque; coordenação de Francisco Contente Domingues), 2 vols., Lisboa, 1994.
- DINIZ, Sofia I. P. dos Santos. *A Arquitetura da Companhia de Jesus no Japão: A Criação de um espaço religioso cristão no Japão dos séculos XVI e XVII*. 2007. 156 f. Dissertação de mestrado em História apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 2007.
- DISNEY, A. R. *História de Portugal e do Império Português*, vol. I e II. Lisboa: Guerra e Paz, 2011.
- EIRE, Carlos M. N. *Reformations: The Early Modern World, 1450-1650*. New Haven: Yale University Press, 2016.
- EISENBERG, J. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- ELIA, Silvio, "Os jesuítas e a implantação da língua portuguesa no Brasil", In *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, a.156, no.387, 1995, pp. 309-324.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentos Histórico-Linguísticos do Português do Brasil*. Rio de Janeiro, Lucerna, 2003.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O Processo Civilizador: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1994.
- ELISONAS, Jurgis. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- \_\_\_\_\_. Christianity and the Daimyo. In HALL, J. W. (ed.). *The Cambridge History of Japan: Early modern Japan*, v. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. The Jesuits, The Devil, and pollution in Japan: The context of a syllabus of errors. In *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, v. 1, pp. 3-27, 2000.

ELLIOTT, J. H. *A Europa dividida (1559-1598)*. Lisboa: Presença, 1985.

\_\_\_\_\_. "The Spanish Monarchy and the Kingdom of Portugal, 1580-1640". In GREENGRASS, Mark (ed.). *Conquest and Coalescence: The Shaping of the State in Early Modern Europe*. London: Edward Arnold, 1991, pp.48-67.

\_\_\_\_\_. "A Europe of Composite Monarchies". In *Past and Present*, n. 137, 1992, pp. 48-71.

\_\_\_\_\_. *The Old World and the New, 1492–1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

ELTIS, David. 2000, *The Rise of African Slavery in the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

FARIA, Marcos Roberto de. "A organização de um corpo disperso: uma análise da atividade jesuítica em terras brasílicas (1583). In *Revista Brasileira de Educação*, vol.19, n.57, Rio de Janeiro, 2014, pp.417-440.

FARIA, Patrícia de Souza. "Percepções sobre os Nascidos no Oriente Português: classificação e hierarquias nas controvérsias em torno do clero nativo (Goa, séculos XVI-XVIII)". In: ASSIS, Ângelo Adriano Faria; MANSO, Maria de Deus Beites; LEVI, Abraham (org). *Quando o Mundo Era Português: da conquista de Ceuta (1415) à atribuição da soberania de Timor-Leste (2002)*. Évora, Viçosa e Washington: NICPRIQCCH-UFV, 2014.

FEBVRE, Lucien. Conferência: O homem do século XVI. In: *Revista de História*, São Paulo, n.1, 1950, pp. 1-17.

\_\_\_\_\_. *Erasmus: La contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, 1971.

\_\_\_\_\_. *O problema da incredulidade no século XVI: A Religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Martinho Lutero, um destino*. Tradução de Dorothée Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FERRO, Marc (org.). *O Livro Negro do Colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

FEUCHTER, Jörg Feuchter; HOFFMANN, Friedhelm; YUN, Bee (eds). *Cultural Transfers in Dispute: Representations in Asia, Europe and the Arab World since the*

Middle Ages. New York: Campus Verlag, 2011.

FIGUEIRÔA-REGO, João de; OLIVAL, Fernanda. “Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e os espaços Atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)”, In *Tempo*, vol. 15, n.30, julho, 2011, pp. 115-145.

FEITLER, BRUNO. *Nas malhas da consciência: Igreja e inquisição no Brasil*. São Paulo: Alameda, 2007.

FELDMANN, Helmut. “As Disputas de São Francisco Xavier com os Bonzos da Doutrina Zen Relatadas por Luís Fróis e João Rodrigues”. In CARNEIRO, Roberto; MATOS, A. Teodoro de (dir). *O Século Cristão do Japão: atas do colóquio comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão 1543-1993*. Lisboa: Barboza e Xavier Ltda, 1994. pp.70-78.

FLORES, Jorge Manuel. “Um império de objectos”. In *Os Construtores do Oriente Português*. Porto: CNCDP, 1998, pp.15-51.

\_\_\_\_\_. “Zonas de Influência e de Rejeição”. In MARQUES, Antônio Henrique R. De Oliveira (dir) *História dos Portugueses no Extremo Oriente: em torno de Macau*. Fundação Oriente, 1998. pp.136-137.

FONSECA, Luís Adão da. *Vasco da Gama: O Homem, a Viagem, a Época*. Lisboa: Comissariado da Expo 98, 1997.

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda. “Uma leitura do Brasil colonial. Bases da materialidade e da governabilidade do império”, In *Penélope*, n.23, Lisboa, 2000, pp.67-88.

FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Na trama das redes: política e negócio no império português - séculos XVI-XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

FRAGOSO, João Fragoso; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (orgs.). *Monarquia pluricontinental e a governança da terra no ultramar atlântico luso: séculos XVI-*

XVIII. Rio de Janeiro: Mauad X; ART, Antigo Regime nos Trópicos, Grupo de Pesquisa CNPq, 2012.

FRANCO, José Eduardo. *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente* (Séculos XVI a XX), 2 vols. Lisboa: Gradiva, 2006-2007.

FRISON, Daniele. *The Nagasaki-Macao Trade between 1612 and 1618*: Carlo Spinola S.J. Procurator of Japan. Tese de Doutoramento em História apresentada à FCSH/UNL, 2013.

FURTADO, Júnia Ferreira, *Sons, Formas, Cores e Movimentos na Modernidade Atlântica - Europa, Américas e África*, São Paulo: Annablume, 2008.

GANNET, Cinthia; BRERETON, John. *Traditions of Eloquence: The Jesuits and Modern Rhetorical Studies*. Fordham University Press, 2016.

GAY, Jesus Lopez. La primera biblioteca de los Jesuítas en el Japón (1556). Su contenido y su influencia. In *Monumenta Nipponica*. vol. 15. n.3/4, p. 350-379. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1960.

GEYER, Michael; BRIGHT, Charles. "World History in a Global Age". In *American Historical Review*, vol. 100, no. 4, 1995, pp. 1034-60.

GONÇALVES, Nuno da Silva. "Padroado". In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. de Carlos Moreira Azevedo, vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, pp. 364-368.

GODINHO, Vitorino Magalhães. *Descobrimentos e economia mundial*, 4 vols. Lisboa: Editorial Presença, 1982-1983.

\_\_\_\_\_, "A evolução dos complexos histórico-geográficos", in *Ensaio*, vol II, Lisboa, 1978, pp. 19-28.

GOUVEIA, António Camões Gouveia. "Contra-Reforma". In AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 15-19.

GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (coords.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa / Centro de Estudos de História Religiosa / Centro de História da Sociedade e da Cultura, 2014.



GREENE, Jack P. "Comparing Early Modern American Worlds: Some Reflections on the Promise of a Hemispheric Perspective". In *History Compass*, vol. 1, no. 1, jan-dez, 2003, pp. 1-10.

GRENDLER, Paul F. "Jesuit schools in Europe. A historiographical essay". In *Journal of Jesuit Studies*, vol. 1, no. 1, 2014, pp. 7-25.

GRUZINSKI, Serge; TACHOT, Louise Bénat (dir.). *Passeurs culturels: Mécanismes de métissage*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme / Presses universitaires de Marne-la-Vallée, 2001.

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. "Os mundos misturados da monarquia católica e outras 'Connected Histories'". In *Revista Topoi*, UFRJ, Rio de Janeiro, Março, 2001, pp. 175-195.

\_\_\_\_\_. Serge Gruzinski, Les quatre parties du monde: Histoire d'une mondialisation. Paris, Éditions de La Martinière, 2004.

\_\_\_\_\_. "Passeurs y elites 'catolicas' en las Cuatro Partes del Mundo: Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)". In GODOY, Scarlett O'Phelan; SALAZAR-SOLER, Carmen (eds.). *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalization en el mundo ibérico, siglos XVI-XIX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero : Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Águia e o Dragão*. Lisboa: Edições 70, 2015.

GSCHWEND, Annemarie Jordan; LOWE, Kate (eds.). *The Global City: On the Streets of Renaissance Lisbon*. London: Paul Holberton Publishing, 2015.

GURIÊVITCH, Aaron. *A Síntese histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HARTOG, François. *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pp.207-217.

HENRIQUES, A. Meira Marques. "Quatro príncipes japoneses de visita a Lisboa". In *Brotéria*, no. 179, 2014, pp. 375-386.

*História da vida privada em Portugal* (dir. José Mattoso). Vol. 2, A idade Moderna (ed. Nuno Gonçalo Monteiro). Lisboa: Círculo de Leitores, 2010.

*História de Portugal* (dir. de José Mattoso), 8 vols. Vol. 3 - No alvorecer da

modernidade (1480-1620) (dir. por Joaquim Romero Magalhães). Lisboa: Editora Estampa, 1993.

*História Económica e Social do Mundo* (dir. de Pierre Léon), 6 vols., Lisboa, 1983-1984.

*História da Expansão Portuguesa* (dir. Francisco Bethencourt, Kirti Chaudhuri). Lisboa: Círculo de Leitores e Autores, 1998-1999.

*História dos portugueses no Extremo Oriente* (dir. A. H. de Oliveira Marques). Lisboa: Fundação Oriente, 1998-2003.

*História Religiosa de Portugal* (dir. Carlos A. Moreira Azevedo). Vol. 2: Humanismos e reformas.

Coordenação de João Francisco Marques e António Camões Gouveia. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000-2002.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Visão do Paraíso*, 6 a ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HOPKINS, A. G. (ed.). *Globalization in World History*. London: Pimlico, 2002.

HOSNE, Ana Carolina. *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610: Expectations and Appraisals of Expansionism*. New York: Routledge, 2013.

\_\_\_\_\_. "Assessing indigenous forms of writing. José de Acosta's view of Andean Quipus in contrast with Chinese "Letters"". In *Journal of Jesuit Studies*, vol. 1, no. 2, 2014, pp. 177-191.

HSIA, Ronnie Po-Chia. "Jesuit foreign missions. A historiographical essay". In *Journal of Jesuit Studies* 1, no. 1, 2014, pp. 47-65.

JIMÉNEZ, José Antonio Cervera. "El modo soave y los jesuitas en China". In *Revista de Humanidades*: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México, n. 22, 2007.

JORISSEN, Engelbert. "Alessandro Valignano e o Japão. Duas visitas e três documentos". In *Revista de Cultura*, Macau, 2ª série, nº 17, 1993, pp. 49-72.

KESSLER, S.C. "The Ratio Studiorum of the Jesuits: Pedagogy and spirituality of the Jesuit plan of studies in the shaping of 'modernity' in the Early Modern period". In *Education for new times: Revisiting pedagogical models in the Jesuit tradition*. Macau: Macau Ricci Institute, 2014, pp. 25-37.

LABORINHO, Ana Paula Laborinho. "A questão da língua na estratégia da evangelização: as missões no Japão". In CARNEIRO, R.; MATOS, A. T. (Coord.). *Actas do colóquio - O século Cristão do Japão*. Lisboa: CEPCEP/CHAM, 1994, pp.369-390.

\_\_\_\_\_. Da descoberta dos povos ao encontro das línguas: o português como língua intermediária a Oriente. In *Actas do Colóquio Internacional - O Humanismo Latino e as Culturas do Extremo Oriente*. Treviso: Fondazione Cassamarca, 200, pp.71-91.

LACOUTURE, Jean. *Os jesuítas*. Lisboa: Estampa, 1993.

LACOMBE, Américo J. "A Igreja no Brasil colonial". In HOLANDA; Sérgio Buarque de (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira*, tomo 1, vol. 2. São Paulo: Difel, 1960. pp. 51-75.

LAURES, Johannes, S.J., Kirishitan bunko. A manual of books and documents on the early christian mission in Japan (with special reference to the principal libraries in Japan and more particularly to the collection at Sophia University), Tôkyo, 1957.

LEÃO, Jorge Henrique Cardoso. A companhia de Jesus e os pregadores japoneses: missões jesuíticas e mediação cultural (1549-1614). Tese de Doutorado em História apresentada à Universidade Federal Fluminense, 2017.

LE GOFF, Jacques. Passado/Presente. In *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. pp. 207-233.

\_\_\_\_\_. As ordens mendicantes. In *Uma longa idade média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. pp. 173-189.

LEITÃO, Ana Maria. *Do trato português no Japão - presenças que se cruzam (1543-1639)*. Dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, 1994.

LEITÃO, Henrique; FRANCO, José Eduardo. *Jesuítas, Ciência e Cultura no Portugal Moderno*. Lisboa: Esfera do Caos, 2012.

LEITE, Serafim (ed.). *Breve itinerário para uma biografia do Padre Manuel da Nóbrega fundador da província do Brasil e da cidade de São Paulo*. Lisboa: Brotéria, 1955.

\_\_\_\_\_, Breve história da Companhia de Jesus no Brasil, Braga, 1993.

LEITE, António. “Enquadramento legal da actividade missionária portuguesa”. In *Brotéria*, vol. 133, 1991, pp. 36-52.

LEVENSON, Jay (ed.). *Encompassing the Globe. Portugal and the World in the 16th and 17th Centuries*. Washington: Smithsonian, 2008.

LINEBAUGH, Peter; REDIKER, Marcus. *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press, 2000.

LONDONÕ, Fernando Torres. *Escrevendo Cartas: Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI*. In *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 11-32, 2002.

LOPES, António. *D. Pedro Mascarenhas: Introdutor da Companhia de Jesus em Portugal*. Braga: Editorial A. O. Braga, 2003.

LOPES; Antônio Herculano; VELLOSO, Mônica Pimenta; PESAVENTO, Sandra Jatahy (orgs.) *História e linguagens: texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

LOUREIRO, Rui Manuel (ed.). *Os Portugueses e o Japão no século XVI: primeiras informações sobre o Japão, Antologia Documental*. Lisboa: Ministério da Educação, 1990.

\_\_\_\_\_. *Missionários e Mandarins. Portugal e a China no Século XVI*. Lisboa: Fundação Oriente, 2000.

LOUREIRO, Rui Manuel. “Tornar-se japonês: as experiências e os escritos de Luís Fróis”. In LOUREIRO, Rui Manuel. *Nas Partes da China*. Lisboa: Centro Cultural e Científico de Macau, 2009. pp.217-232.

MANSO, Maria de Deus Beites. “St. Francis Xavier and the Society of Jesus in India”. In *Revista de Cultura*. Macau: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, no. 19, 2007, pp. 16.

MANSO, Maria de Deus Beites; SOUSA, Lúcio de. "Matizes Jesuítas: o perfil do clero nativo japonês". In *Perspectivas Portuguese Journal Science and Internacional Relations*. Braga: Centre of Research in Political Science and International Relations, v.10, 2013.

MARCOCCI, Giuseppe. "Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada Teorias e modelos de discriminação no império português<sup>1</sup> (ca. 1450-1650)". In *Tempo*, vol.15, no. 30, 2011, pp. 41-70.

\_\_\_\_\_. *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MASSIMI, Marina. *Um incendiado desejo das Índias*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. "A "experiência" em cartas dos jesuítas missionários no Brasil nas primeiras décadas do século XVI". In *IHS Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol.1, n.1, 2013.

MATOS, Artur Teodoro de. *O Estado da Índia nos anos de 1581-1588*. Estrutura administrativa e económica. Alguns elementos para o seu estudo. Ponta Delgada: Universidade dos Açores, 1982.

\_\_\_\_\_. "The voyage made by Luis Fróis and his companions from Lisbon to India in 1548". In *Luis Fróis: Proceedings of International Conference United Nations University*. Macau: Comissão Territorial de Macau para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses; Embaixada de Portugal no Japão, 1998, pp.18-25.

MAURO, Frédéric. "Political and economic structure of empire, 1580-1750". In BETHEL, Leslie (ed.). *Colonial Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. pp.39–66.

MCGERR, Michael. "The Price of the "New Transnational History"". In *The American Historical Review*, vol. 96, no. 4, 1991, pp. 1056-67.

MECPHERSON, Kenneth. *The Indian Ocean: A History of People and the Sea*. Delhi: Oxford University Press, 1993.

METCALF, Alida C., "The Society of Jesus and the First Aldeias of Brazil" In Hal Langfur (ed.), *Native Brazil - Beyond the convert and the cannibal, 1500-1900*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2014, pp. 42.

\_\_\_\_\_. *Go-betweens and the Colonization of Brazil 1500-1600*. Austin: University

of Texas Press, 2005.

MILLÁN, Martínez. Francisco de Borja y la Corte, In *Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, no. 4, 2013, pp. 61-81.

MIRANDA, Maria Margarida. Humanismo Jesuítico e Identidade da Europa: Uma Comunidade Pedagógica Europeia. In *Humanitas*, n.53, 2001, pp.97.

\_\_\_\_\_. Portrait of a Jesuit. Alessandro Valignano 1539-1606. Macau: Macau Ricci Institute, 2013.

MONTEIRO, Miguel Corrêa. *São Francisco Xavier. Um homem para os demais*. Lisboa: Correios de Portugal, 2006.

MONTERO, Paula. A universalidade da Missão e a particularidade das culturas. In MONTERO, Paula (coord.). *Entre o Mito e a História: o V centenário do descobrimento da América*. Petrópolis: Vozes, 1995. pp.31-135.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

*O século cristão do Japão. Actas do Colóquio Comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão*. Lisboa: CEPCEP/CHAM, 1994.

MORAN, J.F. *The Japanese and the Jesuits*. Alessandro Valignano in sixteenth-century Japan. London: Routledge, 1992.

MOREAU, Filipe E. *Os índios nas cartas de Nóbrega e Anchieta*. São Paulo: Annablume, 2003.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. As Reformas religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico. In *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 23, n. 37, 2007.

MONTEIRO, John M. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes Nas Origens de São Paulo*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

\_\_\_\_\_. *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros: Acervos das Capitais*. 1. ed. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/Fapesp, 1994.

\_\_\_\_\_. The Crises and Transformations of Invaded Societies, 1492-1580: Coastal Brazil in the Sixteenth Century. In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart B. (org.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Vol. III: South America.

1ed.Cambridge: Cambridge University Press, 1999, v. 1, pp. 973-1023.

\_\_\_\_\_. The Heathen Castes of Sixteenth-Century Portuguese America: Unity, Diversity, and the Invention of the Brazilian Indians. In *Hispanic American Historical Review*, Durham, vol. 80, n. 4, 2000, pp. 697-719.

NAVARRO, Julián J. Lozano. "Los hitos de una estrategia de poder. La educación, el confesionario y la participación en negocios seculares y políticos", In *La Compañía de Jesus y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005.

NUNES, Maria de Fátima; Silva Augusto S.J. (org.). *Da Europa para Évora e de Évora para o Mundo*. A Universidade Jesuítica de Évora 1559-1759. Evora: Instituto Superior Económico e Social de Évora, 2009.

NUMHAUSER, Paulina. "El Real Patronato en Indias y la Compañía de Jesús durante el período filipino (1580-1640). Un análisis inicial". In *Boletín Americanista*, año LXIII. 2, n.º 67, Barcelona, 2013, pp. 85-103.

NORTON, Luís. *Os Portugueses no Japão (1543-1640)*. Notas e Documentos. Lisboa: Ministério do Ultramar; Agencia geral do Ultramar; Divisao de publicações e biblioteca; 1952.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de; MARTINS, William de Souza (orgs.). *Dimensões do catolicismo no Império português (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

O'MALLEY, John W. - *The first Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora Unisinos; Bauru: EDUSC, 2004.

ORMEZZANO, Graciela René. "Educação e arte na redução jesuítico-guarani de Trinidad". In *Varia hist.*, vol.29, no.49, Belo Horizonte, Jan./Apr, 2013, pp.55-71.

PACHECO, Diego S. J. *El hombre que forjó a Nagasaki*. Vida del Padre Cosme de la Torres S. J. Madrid: Editorial Apostolado de la Prensa, 1973.

PACHECO, José Carlos Monteiro. *Simão Rodrigues - iniciador da Companhia de Jesus em Portugal*. Braga: Apostolado da Oração, 1987.

PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

PAIVA, José Pedro; BERNARDES, José Augusto Cardoso; MOTA, Paulo Gama. *Do sul ao sol: a Universidade de Coimbra e a China*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra / Coimbra University Press, 2013.

PALOMO, Federico. *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006.

PÉCORA, Alcir. "Cartas à Segunda Escolástica". In NOVAES, Adauto. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 370-415.

PELÚCIA, Alexandra. *Martim Afonso de Sousa e a sua Linhagem: A Elite Dirigente do Império Português nos Reinados de D. João III e D. Sebastião*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2007.

PEREIRA, José Delfim dos Santos. *A Cruz e a Tinta: O significado da colonização nos escritos do padre Manoel da Nóbrega durante de Tomé de Souza (1549-1553)*. Dissertação de Mestrado em História apresentada à Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2015.

\_\_\_\_\_. "Escrita Performativa, Alteridade e Experiência em Manuel da Nóbrega". In *Revista Ars Historica*, no. 13, Jul/Dez, 2016.

PINA, Isabel. "The Jesuit Missions in Japan and China: Two Distinct realities: Cultural adaptation and the assimilation of natives", In *Bulletin of Portuguese Japanese Studies*, Vol. 2, June 2001, p. 59-76.

PINA, Isabel; GOMES, Ana Cristina Costa. "Dos Mares da China ao Porto de Lisboa. Narrativas Portuguesas da China de D. Jerónimo Osório a Tomás Pereira". In *Memórias* 2015, XLV, Lisboa, Academia de Marinha, 2016, pp. 347-364.

PINTO, Ana Fernandes Pinto; PIRES, Silvana Remédio. "The "resposta que alguns padres de japon mandaram perguntar": a clash of strategies?", In *Bulletin of Portuguese - Japanese Studies*, n. 11, june-december, pp. 9-60, 2005.

PINTO, Carla Alferes Pinto; COSTA, João Paulo Oliveira e (Coord.). *O Mundo de São Francisco Xavier*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa/EPAL, 2006.

PINTO, Paulo Jorge de Sousa. *No extremo da redonda esfera: relações luso-castelhanas na Ásia, 1565-1640: um ensaio sobre os impérios ibéricos*. Tese de doutoramento em



História apresentada à Universidade Católica Portuguesa, 2011.

PINTO, Maria Helena Mendes. *Biombos Namban*. Lisboa: Instituto Português do Património Cultural, 1998.

PIRES, Benjamin Videira. “Baltasar Gago, S.J. e a terminologia cristão do Japão”. In *O Século Cristão do Japão - Actas do colóquio [...]*. Lisboa: CEPCEP/CHAM, 1994, pp.49-54.

Pires, Silvana A. f. M. Remédio. *Com catecismos em suas mãos: a catequização das crianças na missão jesuítica de Salsete (1560-1622)*, Dissertação de mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à FCSH/UNL, 2008.

POLANYI, K., “Port of Trade in Early Societies”. In *Primitive, archaic, and modern economies. Essays of Karl Polanyi*, Nova Iorque, 1968, pp.238-260.

POMPA, Cristina. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. In *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 6, n.11, pp. 27-44, 2001.

\_\_\_\_\_. *Religião como Tradução*. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru: EDUSC, 2003.

\_\_\_\_\_. Religione come traduzione. In *Prometeo* (Segrate), v. 97, pp. 120-130, 2007.

PROSPERI, Adriano. “O Missionário”. In VILARI, Rosario (dir.). *O Homem Barroco*. Lisboa: Presença, 1995.

\_\_\_\_\_. *El Concilio De Trento*. Una Introduccion Historica. Junta de Castilla y Leon, 2008.

PROSPERI, A.; AGNOLIN, A. (orgs.). *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2013.

\_\_\_\_\_. ‘Two Standards: The Origins and Developments of a Celebrated Ignatian Meditation’, In *Journal of Jesuit Studies*, n. 2, 2015, pp.361–86.

\_\_\_\_\_. *La vocazione*. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento. Einaudi, 2016.

PUJOL, Xavier Gil. “Centralismo e localismo? Sobre as relações políticas e culturais entre capital e territórios nas monarquias europeias dos séculos XVI e XVII”. In *Penélope: Fazer e Desfazer História*, n. 6, Lisboa, 1991.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização*. A representação do Índio de Caminha a

Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

REGO, António da Silva. *O Padroado português no Oriente e a sua historiografia (1838-1950)*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1978.

RESENDE, Helena Maria dos Santos de. *O Oriente no Ocidente: o Japão na cultura portuguesa do século XVI - a visão de Luís Fróis nas “Cartas de Évora”*. Tese de Doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Lusíada de Lisboa, 2014.

RIBEIRO, Madalena T. P. B. *A nobreza cristã de Kyûshû: Redes de Parentesco e acção jesuítica*. 2006. 182 f. Dissertação de Mestrado em História apresentada à Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2006.

\_\_\_\_\_. Gaspar Vilela: Between Kyoto and the Kinai. In *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, Lisboa, v. 15, pp. 9-27, 2007.

\_\_\_\_\_. *Samurais Cristãos*. Os Jesuítas e a Nobreza Cristã do Sul do Japão no Século XVI. Lisboa: CHAM, 2009.

RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, 4 tomos. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931-1950.

ROSSINI, Manuela; TOGGWEILER, Michael. " Cultural Transfer: An Introduction". In *Word and Text*, vol. IV, Issue 2, 2014, pp 5-9.

RUIZ DE MEDINA, Juan. Verbete: Dojuku. In: O’NEILL, Charles E; DOMINGUEZ, Joaquim Maria (dir). *Diccionario Histórico de La Compañia de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001.

RUSSELL, P. E. *Portugal, Spain, and the African Atlantic, 1343–1490*. Brookfield: Variorum, 1995.

RUSSELL-WODD, A. J. R. *Um Mundo em Movimento: os Portugueses na África, Ásia e América (1415-1808)*. Lisboa: Difel, 1998.

\_\_\_\_\_. “Os portugueses fora do império”. In BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti (dir). *História da Expansão Portuguesa: a formação do império (1415-1570)*. Navarra: Círculo de Leitores, 1998.

\_\_\_\_\_. “Settlement, Colonization, and Integration in the Portuguese-Influenced World, 1415-1570”. In *Portuguese Studies Review*, vol. 15, n. 1-2, p. 1–35, 2007.

SÁ, Isabel dos Guimarães. *Quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no Império Português: 1500 – 1800*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. "Controvérsias sobre a pobreza: franciscanos e jesuítas e as estratégias de financiamento das missões no Brasil colonial". In *Estudos históricos*, vol.27, n.53, 2014, pp. 27-48.

SAHLINS, Marshall. "Goodbye to Tristes Tropiques: Ethnography on the Context of Modern World History". In *Journal of Modern History*, vol.65, 1993, pp.1-25.

SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.

\_\_\_\_\_. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALDANHA, António Vasconcelos de. *Iustum Imperium*. Dos Tratados como Fundamento do Império dos Portugueses no Oriente. Estudo de História do Direito Internacional e do Direito Português. Lisboa: FO/ IPO, 1997.

SANSOM, George. *A History of Japan, 1334-1615*. Stanford University Press, 1961.

SANTOS, Ana Raquel Martins. *New Carpets for new Markets: The Production and Consumption of 'Indo-Persian' Carpets, 16th and 17th centuries*. Tese de doutoramento em História apresentada à FCSH/UNL, 2017.

SARAIVA, Luís; JAMI, Catherine (eds.). *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science (1552-1773)*. Singapura: CCCM; I.P; CMAFUL, 2008.

SCHWARTZ, Stuart B. "Luso-Spanish Relations in Habsburg Brazil, 1580-1640". In *The Americas*, vol. 25, no. 1, 1968, pp.33-48.

\_\_\_\_\_. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SCHWARTZ, Stuart B (Ed.). *Implicit Understandings. Observing, reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New York: Yale University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Early Brazil: a documentary collection to 1700*. New York: Cambridge

University Press, 2010.

SCHURHAMMER, Georg, S.J. *Francis Xavier, his times his life*. 4 vols. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1985-1987.

\_\_\_\_\_. "O descobrimento do Japão pelos Portugueses no ano de 1543", In *Orientalia*, Lisboa-Roma, 1963, pp. 485-580.

SCHÜTTE, Josef Franz, S.J., Documentos sobre el Japon conservados en la Colección «Cortes» de la Real Academia de la Historia, Imprensa y Editorial Maestre. Madrid: RAHM, 1961.

\_\_\_\_\_. *El «Archivo del Japón»*. Vicisitudes del Archivo Jesuítico del Extremo Oriente y descripción del fondo existente en la Real Academia de la Historia de Madrid. Madrid: RAHM, 1964.

\_\_\_\_\_. *Japón, China y Filipinas en la colección "Jesuitas, tomos" de la Real Academia de la Historia de Madrid*. Madrid: Asociación Española de Orientalistas, 1976.

\_\_\_\_\_. Valignano's mission principles for Japan, 2 vols. St. Louis: The Institut of Jesuit Sources, 1980-1985.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História das Universidades*. Porto: Lello&irmão, 1983.

\_\_\_\_\_. *História de Portugal* - Vol. 3 (1495-1580). Lisboa: Verbo, 1988.

\_\_\_\_\_. *História de Portugal* - Vol. 4 (1580-1640). Lisboa: Verbo, 1990.

\_\_\_\_\_. *Figuras e Caminhos do Renascimento em Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.

\_\_\_\_\_. *O Tempo dos Filipes em Portugal e no Brasil (1580-1668)*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SIMÕES, Catarina. *Para uma análise do conceito de "exótico": O Interesse Japonês na Cultura Europeia (1549-1598)*. Dissertação de mestrado em História apresentada à Universidade Nova de Lisboa, 2012.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SKINNER, Quentin; GELDEREN; Martin van. "Human freedom and Jesuit moral theology". In *Freedom and the construction of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 9-26.

SOUSA, Jesus Maria. *Os Jesuítas e a Ratio Studiorum: As raízes da formação de professores na Madeira*, In *Islenha*, n. 32, pp.26-46, 2003.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *O Império Asiático Português, 1500-1700: Uma história política e econômica*. Lisboa: Difel, 1995.

\_\_\_\_\_. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurásia. In: *Modern Asian Studies*. Special Issue: The Eurasian Context the Early Modern History of Mainland South East Ásia, 1400-1800, vol. 31, n° 3, Julho, 1997, pp. 735-762.

\_\_\_\_\_. *A Carreira e a Lenda de Vasco da Gama*. Lisboa: C.N.C.D.P., 1998.

\_\_\_\_\_. "Holding the World in Balance: The Connected Histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640". In *American Historical Review*, vol. 112, No. 5, 2007, pp. 1359-1385.

\_\_\_\_\_. *Impérios em concorrência: histórias conectadas nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

TAVARES, Célia C. da Silva. *A cristandade insular: jesuítas e inquisidores em Goa (1540-1682)*. Tese de doutorado em História apresentada à Universidade Federal Fluminense, 2002.

\_\_\_\_\_. Mediadores Culturais: Jesuítas e a missão na Índia (1542-1656). In *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, pp.173-190, 2003.

TREMML-WERNER, Birgit. *Spain, China and Japan in Manila, 1571-1644: Local Comparisons and Global Connections*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015.

THOMAZ, Luís Felipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.

\_\_\_\_\_. "A escravatura em Malaca no século XVI", In *Studia*, no. 53, Lisboa, 1994, pp. 253-316.

THOMAS, Hugh. *The Slave Trade: The History of the Atlantic Slave Trade: 1440-1870*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1997.

THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

TRIVELLATO, Francesca, Leor Halevi e Cátia Antunes (eds.): *Religion and Trade: Cross-Cultural Exchanges in World History, 1000-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ÜÇERLER, M. Antoni J. "Alessandro Valignano: man, missionary, and writer". In *Renaissance Studies*, v. 17, september 2003, pp. 337-366.

*Universidade e os Descobrimentos*. Colóquio promovido pela Universidade de Lisboa. Lisboa: IN-CM, Col. Mare Liberum, 1993.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. *Formação do Brasil colonial*. 2a ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

\_\_\_\_\_. "Processo e procedimentos de institucionalização do Estado Português no Brasil de D. João III, 1548-1557, In *D. João III e a formação do Brasil*, pref. Artur Teodoro de Matos. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2004. pp. 43-62.

WICKI, Josef (ed.). *Alessandro Valignano*. História del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Índias Orientales (1542-1564). Roma: Institutum Historicum S. I., 1944.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios, catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

VALLADARES, Rafael. «*Por toda la Tierra*», *España y Portugal: globalización y ruptura (1580-1700)*. Lisboa: CHAM, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. "O Mármore e a Murta". In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VOGLER, Günter: "Borders and Boundaries in Early Modern Europe: Problems and Possibilities". In ELLIS, Steven G. et al. (eds.): *Frontiers and the Writing of History, 1500–1850*. Hannover-Laatzten: Wehrhahn Verlag, 2006. pp. 20–38.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

\_\_\_\_\_. "“Parecem indianos na cor e na feição”: a “lenda negra” e a indianização dos portugueses", In *Etnográfica*, vol. 18 (1), 2014, pp. 111-133.

ZERON, Carlos Alberto de M. R. *Linha de fé: A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, séculos XVI e XVII)*. São Paulo: EDUSP, 2011.